This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

X, 541 55, E14809
kath. compl.
27. XI. 67 BR.

Eigenthum der Bibliothek
des
Vereins
vom
heiligen Karl Borromäus
zu

Wer binnen das Buch nicht zurückbringt, bezahlt für jeden ferneren Tag Pfennige.

Stanford U ies

Neue Unterſuchungen
der
Lehrgegenſätze
zwiſchen
den Katholiken und Proteſtanten.

Eine Vertheidigung
meiner
Symbolik gegen die Kritik des Herrn Profeſſors Dr. Baur in Tübingen.

Von
Dr. J. A. Möhler,
ordentl. Profeſſor der Theologie an der Univerſität München.

Zweite vermehrte und verbeſſerte Ausgabe.

Mit Königl. Würtembergiſchem Privilegium gegen den Nachdruck.

Mainz, 1835.
Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

Wien,
bei Karl Gerold.

Vorrede.

Schriften dieser Art, die gegen persönliche Angriffe gerichtet sind, können es nicht vermeiden, sich in Erörterungen einzulassen, durch welche die Wissenschaft wenig gefördert wird. Um indeß doch auch für diese Einiges zu leisten, habe ich die angebotene Veranlassung ergriffen, manche Lehrdifferenzen von neuen Seiten zu betrachten, andere schärfer zu bestimmen, und nicht Weniges in ausführlichere Untersuchung zu nehmen, was in der Symbolik kaum berührt war; weshalb vorliegende Schrift als nützlicher Anhang zur Symbolik, besonders wegen mehrerer dogmengeschichtlicher Untersuchungen, zu betrachten sein dürfte.

In Ansehung des Tones, der in diesem Buche herrscht, gestehe ich gerne, daß er dann und wann nicht der einer wissenschaftlichen Untersuchung sei; aber er ist der collegialische — nach dem Begriffe nämlich, den Herr **Dr. Baur** davon in der Vorrede zu seiner Schrift gegen meine Symbolik angedeutet hat. Er wollte nämlich gerade mir gegenüber die Lehrgegensätze der Katholiken und Protestanten behandeln, weil ich sein Collega als Universitätslehrer wäre. Ich gebe meine Erwiderungen in einem ähnlichen Tone, wiewohl ich, die Wahrheit zu gestehen, einen ganz anderen Begriff von collegialischem Verhältniß und collegialischem Tone habe, als Herr **Dr. Baur**;

um indeß nicht gerade in Allem der Antipode meines Kritikers zu sein, glaubte ich mich wenigstens hierin ihm einigermaßen conformiren zu müssen. Vielleicht dürfte ich so am ehesten Veranlassung geben, künftig anders gegen einen Collegen, der sich wissenschaftlich ausspricht, zu schreiben.

In Einem Puncte sah ich mich indeß doch genöthigt, auch hierin von Herrn **Dr. Baur** abzuweichen. Er hat nämlich die Collegialität sogar übertrieben, indem er sich ganz an die Stelle meiner Person gesetzt, und in meinem Herzen, gerade wie ich selbst, lesen zu können und zu müssen geglaubt hat, um gewisse Dinge von mir auszusagen, die einem Jeden nur sein eigenes Herz sagen kann, — da sonst Niemand (unter den Menschen) Etwas davon weiß. Eine solche Herzlichkeit zu erwiedern, ist mir unmöglich; um so lieber wäre es mir gewesen, daß Collegialität und Cordialität ganz aus dem Spiele geblieben wären, und nur der ganz allgemeine Standpunct der Humanität wäre eingenommen und festgehalten worden.

Auch Herr **Dr. Marheineke** in Berlin hat ein Schriftchen gegen die Symbolik herausgegeben, und Herr **Dr. Nitzsch** in Bonn den Anfang einer Reihe von Abhandlungen gegen dieselbe bereits bekannt gemacht. Gegen diese hochgeachteten Gelehrten Erklärungen abzugeben, wäre mir besonders wichtig; indessen höre ich, daß bereits von anderen Seiten aus Antworten vorbereitet werden.

Möhler.

Inhaltsverzeichniß

Erstes Capitel.

Von dem Urstande des Menschen, von der Erbsünde und Freiheit.

I. Artikel.

Vertheidigung meiner Darstellung des lutherischen Begriffs von der Erbsünde.

		Seite
§. 1.	Schlimme Aussichten	1
§. 2.	Wie Herr Baur auf den ersten für meine Ansicht angeführten Grund antwortet	4
§. 3.	Erste Entgegnung Herrn Baur's auf meinen zweiten Grund. Ankündigung seiner zweiten	6
§. 4.	Zweite Entgegnung Herrn Baur's auf meinen zweiten Grund a) aus der Apologie	9
§. 5.	Fortsetzung. b) Aus der Concordienformel . . .	19
§. 6.	Vorstellung, die man sich von den nach luth. Lehre verlorenen substanziellen Vermögen bilden muß. Neue Beweise, daß ihr zufolge dergleichen verloren seien .	33
§. 7.	Herr Baur gibt sehr ungenauen Bericht über die Symbolik. Fortsetzung der Lehre von der Erbsünde	40
§. 8.	Rechtfertigung der in der Symbolik gegebenen Darstellung des lutherischen Begriffs von der Erbsünde durch einen kurzen Ueberblick der ganzen Geschichte der Behandlung dieser Lehre von Seiten der lutherischen Theologen	45
§. 9.	Fortsetzung	50
§. 10.	Schlußbemerkungen	54

Gegen den katholiſchen Begriff der Ur
tigkeit.

2. Erſter Einwurf des Herrn Baur . . .
3. Zweiter Einwurf . . . . . .
4. Dritter Einwurf . . . . . .

Gegen den katholiſchen Begriff von F

5. Schwierigkeit, Herrn Baur's Vortrag zu u
Werth ſeiner Vorausſetzungen, um die Lehre
Freiheit zu beſtreiten . . . . . .
6. Warum erſtens die Lehre von der Freiheit
werfen ſei. Beſchaffenheit der Harmonie Herrn
mit ſich ſelbſt . . . . . .
7. Warum zweitens die Freiheit nicht exiſtire
8. Warum drittens die Freiheit zu verwerfen ſ
9. Herr Baur beſchließt ſeine Einwendungen g
Freiheit. Erinnerung an Dinge, die er verge

) Gegen den katholiſchen Begriff von
Erbſünde.

10. Perſönliche Klage . . . . . .
11. Das Concilium von Trient hat ſeine Aufg
Artikel von der Erbſünde vollkommen gelöſt
12. Lehre der vortridentiniſchen Theologen von d
ſünde . . . . . .

Seite

A) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's vom Bösen.

§. 26. 1) Andeutungen über das Verhältniß dieser Ansicht zur Lehre a) der heiligen Schrift A. T. 127
§. 27. b) des N. T. 135
§. 28. 2) Verhältniß dieser Ansicht zu der der Reformatoren 145
§. 29. 3) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's von seinem eigenen Standpunct aus 147

B) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's von der Urgerechtigkeit.

§. 30. Sie hebt das Christenthum als Erlösungsanstalt auf 159
§. 31. Meine Verlegenheit 171

Zweites Capitel.
Von der Rechtfertigung.

§. 32. Was in der Behandlung dieser Lehre von Herrn Baur zu erwarten sei 174

A) Von den bei der Wiedergeburt thätigen Kräften.

§. 33. Merkwürdige Aeußerungen Herrn Baur's 175

B) Begriff der Rechtfertigung.

§. 34. Herr Baur bestreitet die von mir aufgestellte Behauptung, daß die Rechtfertigung nach lutherischer Vorstellung nur ein äußerliches Verhältniß zu Gott feststelle 176
§. 35. Herr Baur stellt andere Differenzen zwischen der katholischen und protestantischen Rechtfertigungslehre auf, als ich. Erste Differenz 186
§. 36. Fortsetzung 198
§. 37. Zweite Differenz, welche Herr Baur findet . . . 205

C) Ueber Vollkommenheit der Rechtfertigung und Sündelosigkeit. (Wichtigkeit der katholischen Lehre von den läßlichen Sünden.)

§. 38. Dritte Differenz, die Herr Baur findet. (Er meint, nach katholischer Lehre sei der Gerechte schlechthin sündenlos.) 208

Seite

§. 39. Herr Baur sucht die katholische und protestantische Lehre miteinander auszugleichen. Vorbereitung zur näheren Erklärung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der Sündelosigkeit und Sündhaftigkeit des Gerechten 215

§. 40. Diese Ausgleichung beruht auf ganz irrigen Grundlagen. Fortsetzung über Sündelosigkeit des Gerechten 219

§. 41. Fortgesetzte Beurtheilung seiner Ausgleichungsversuche. (Innerer und wesentlicher Unterschied zwischen dem Gerechten und Ungerechten.) 231

§. 42. Kurze biblische Betrachtungen über Sünde und Sündelosigkeit nach Paulus 245

§. 43. Schluß. Persönliches 251

D) Lehre vom rechtfertigenden Glauben.

§. 44. Die Begriffsbestimmung, die Herr Baur vom protestantischen Glauben gibt, ermangelt der Genauigkeit 255

§. 45. Aechter Begriff dieses Glaubens 265

§. 46. Genesis des Baur'schen Begriffs vom Glauben; Unterschied von der Genesis des ächt lutherischen Begriffs von ihm 268

§. 47. Besondere Würdigung der Behauptung Hrn. Baur's, daß durch den protestantischen Begriff des Glaubens eine Einheit des erlösenden Princips gegeben sei, die im katholischen Dogma fehle 273

§. 48. Herr Neander und Baur über den Glauben. Einiges über die Paulinische πίστις 278

§. 49. Berichtigungen 285

E) Von den guten Werken.

§. 50. Was die Lehre der Protestanten, gute Werke seien nicht möglich, für einen Sinn habe 287

§. 51. Ob das Sittengesetz erfüllt werden könne? Idealität desselben 297

§. 52. Fortsetzung. Herr Baur tadelt die Sittenlehre der Jesuiten 301

§. 53. Die Opera supererogatoria 304

§. 54. Herrn Baur's Einwendungen gegen das Fegfeuer . 315

§. 55. Verschiedenes 329

Seite

Drittes Capitel.

Von den Sacramenten.

I Artikel.

Unterſuchungen über den Begriff des Opus operatum.

§. 56. Was Herr Baur darüber ſagt 336
§. 57. Urſprünglicher Gegenſatz dieſer Begriffs. Entſtehung des Ausdrucks 338
§. 58. Ob die Theologen des Mittelalters eine Unthätigkeit der Seele beim Empfang der Sacramente gelehrt haben. Duns Scotus beſonders 344
§. 59. Von welcher Art dieſe Thätigkeit ſei. Urſache der Verirrungen des Herrn Baur's auf dieſem Gebiete 352
§. 60. Unrichtige Referate des Herrn Baur's über die Symbolik 361

II. Artikel.

§. 61. Art der Verbindung der Gnade mit den äußeren Zeichen 364

III. Artikel.

Verſchiedenes über die Buße.

§. 62. Ueber den katholiſchen und proteſtantiſchen Begriff des Sündenſchmerzes. Wichtigkeit dieſer Unterſchiede 369
§. 63. Ueber das Verhältniß der Beicht zur Buße . . . 379
§. 64. Abſolution im katholiſchen und proteſtantiſchen Sinn 384
§. 65. Ueber die Satisfactionen 386
§. 66. Vom Ablaſſe. Allgemeinere Mißverſtändniſſe . . 390
§. 67. Was Auferlegung der Bußwerke und Ablaß ſei, wird an einem Factum nachgewieſen. Hiſtoriſche Anſichten 394
§. 68. Schatz der Verdienſte, über welche die Kirche verfügt, wenn ſie Ablaß ertheilt. Hiſtoriſches . . . 402
§. 69. Bedeutung dieſes Schatzes 411

IV. Artikel.

Vom Sacrament des Altars.

§. 70. Als Opfer 421
§. 71. Fortſetzung. Perſönliches 426

Seite

§. 72. Fortſetzung des Perſönlichen. Uebergang zur Verwandlungslehre 242

§. 73. Die Brodverwandlungslehre. Veranlaßter Excurs über Amalrich von Bena 444

§. 74. Communion unter beiden Geſtalten 459

Viertes Capitel.

Von der Kirche.

§. 75. Herr Baur beſtreitet den von mir feſtgeſetzten weſentlichen Unterſchied der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche 460

§. 76. Herr Baur ſtellt Merkmale der wahren Kirche auf. Beurtheilung 469

§. 77. Welche Kriterien der Göttlichkeit die katholiſche Kirche für ſich habe 479

§. 78. Herr Baur vindicirt dem Proteſtantismus Einheit der Lehre 488

§. 79. Wie es ſich mit der von Herrn Baur nicht unterſuchten Vorausſetzung der Proteſtanten verhalte, daß

Erstes Capitel.

Von dem Urstande des Menschen, von der Erbsünde und Freiheit.

I. Artikel.

Vertheidigung meiner Darstellung des lutherischen Begriffs von der Erbsünde.

§. 1.

Schlimme Aussichten.

In etwas seltsamer Reihenfolge läßt Herr Baur die hier zur Sprache kommenden Lehrstücke sich an einander anschließen; denn er eröffnet sich seine Bahn mit der Erbsünde, also mit der Untersuchung der Frage vom gefallenen Zustande des Menschen, ohne die Beschreibung jenes Zustandes, aus dem er herabgefallen, vorangehen zu lassen. Bald jedoch wird die nöthige Aufklärung über diese Anordnung des Stoffes dargeboten; es zeigt sich nämlich, daß mein ehrenwerther Gegner gar nicht geneigt ist, die den drei christlichen Confessionen des Abendlandes, so wie der orthodoxen griechischen Kirche mit allen orientalischen christlichen Secten gemeinsame Lehre vom Paradiese, von einer aller Sündhaftigkeit, allem Elende und Verderben des Menschengeschlechtes vorangegangenen, sündelosen, heiligen und gerechten Beschaffenheit desselben anzuerkennen.

Herr Baur meint also nicht, daß der Mensch aus einer schöneren, heitereren und lichteren Region des Lebens

in dieſen wüſten Sumpf des Böſen erſt herabgefallen, ſondern vielmehr, daß er von ſeinem erſten Stündchen an in demſelben gelegen, und, wie ſich nun von ſelbſt verſteht, dem Menſchen auch dieſer Sumpf fort und fort in alle Ewigkeit völlig unentbehrlich ſei. Dem Froſch, im Kothe gezeugt und geboren, würde der Aufenthalt auf trockenem Lande ebenſo beſchwerlich, als allgemach todbringend werden, und der Lappe, von Kindesbeinen an an Schmutz gewöhnt, würde von der Vorſtellung ſich nicht trennen können, man beabſichtige ihm alle Lebensfreuden zu rauben und gar die Haut ſelbſt mitzunehmen, wenn man ſie, nach anderer Menſchen Sitte, gehörig reinigen wollte. So begreiflich mir dies iſt, und für ſo ſchicklich ich es halte, dieſer individuellen Anſicht Herrn Baur's am paſſenden Orte alle Ehre dadurch zu erweiſen, daß ich ihr volle Aufmerkſamkeit zuwende, ſo kann ich doch meine Unzufriedenheit darüber nicht verbergen, daß er nicht vom verlornen Paradieſe, ſo fabelhaft ihm auch die Sage davon klingen mag, als vom rechten Eie, angefangen hat; denn, und dieſer Grund ſcheint in der Sache ſelbſt zu liegen, es handelt ſich hier nicht eigentlich darum, worin Herrn Baur's ſubjective Anſicht beſteht, die uns an dieſem Orte, ſo werthvoll ſie an ſich auch immer ſein mag, ſo zu ſagen, völlig gleichgültig iſt; es handelt ſich vielmehr um die Lehre ſeiner Bekenntnißgemeinſchaft, deren rein objectiv zu haltenden Darſtellung er wohl ein Opfer hätte bringen ſollen. — Der andere Grund iſt ein mehr perſönlicher; hätten wir uns nämlich vor allem Anderen über die genannte alte Sage, die mir, gleich allen Katholiken, mit denen Luther, Melanchthon und Calvin übereinſtimmen, *eine theure* geſchichtliche Wahrheit iſt, ſei es auch

nur einige Schritte weit, vertraulich miteinander ergangen, so konnte es wohl nicht fehlen, daß das erste friedliche Zusammentreffen freundliche Erinnerungen zurückließ, und auch für die Folge, wenn unser Verkehr dann und wann etwa ein stürmisches Aussehen gewinnen wollte, leicht wieder die besten Anknüpfungspuncte darbot; so aber geschieht es, daß wir sogleich bei der ersten Begegnung hart aneinander gerathen, und ich fürchte sehr, wir werden uns kein gutes Wort mehr gönnen, bis wir — glücklicher Weise auseinandergehen, und beide müde geworden, nicht mehr sprechen können; denn wie der Anfang pflegt der Fortgang zu sein, weßwegen die Alten schon auf einen guten Empfang Alles gehalten haben.

Mit der Vertheidigung des lutherischen Begriffs von der Erbsünde gegen mich nimmt Herr Baur seinen Auslauf; denn Was ihn betrifft, verläßt er denselben später selbst, und wirft ihn ungleich weiter von sich, als es unser einem auch nur einfallen könnte. Ich werde aber nicht irren, wenn ich meine, unser Streit über die Erbsünde werde selbst einen sehr auffallenden Beweis von ihrer Existenz abgeben. Herr Baur macht mir nun zuerst (S. 16.) den Vorwurf, ich hätte in meiner Symbolik, nicht in der reinsten Stimmung des Gemüths, den lutherischen Bekenntnißschriften einen Begriff von der Erbsünde unterschoben, der nur in meiner Darstellung sinn- und verstandlos sei. In der That habe ich behauptet, die genannten Bücher lehrten, daß bei dem Falle Adams ein Theil seines geistigen Wesens abhanden gekommen sei, und von da an alle Menschen desselben entbehren, bis er durch die Wiedergeburt zurückgegeben werde; mit andern Worten die religiös-*sittliche Anlage fehle dem mit* der Erbsünde gebornen

Seite

II. Artikel.

Die katholiſche Lehre von der Urgerechtigkeit, Erbſünde und Freiheit, irrig beurtheilt von Herrn Baur. Würdigung ſeiner Kritik.

§. 11. Ueberblick, und allgemeine Orientirung 59

A) Gegen den katholiſchen Begriff der Urgerechtigkeit.

§. 12. Erſter Einwurf des Herrn Baur 68
§. 13. Zweiter Einwurf 70
§. 14. Dritter Einwurf 75

B) Gegen den katholiſchen Begriff von Freiheit.

§. 15. Schwierigkeit, Herrn Baur's Vortrag zu würdigen. Werth ſeiner Vorausſetzungen, um die Lehre von der Freiheit zu beſtreiten 78
§. 16. Warum erſtens die Lehre von der Freiheit zu verwerfen ſei. Beſchaffenheit der Harmonie Herrn Baur's mit ſich ſelbſt 84
§. 17. Warum zweitens die Freiheit nicht exiſtire . . . 87
§. 18. Warum drittens die Freiheit zu verwerfen ſei . . 89
§. 19. Herr Baur beſchließt ſeine Einwendungen gegen die Freiheit. Erinnerung an Dinge, die er vergeſſen hat 96

C) Gegen den katholiſchen Begriff von der Erbſünde.

§. 20. Perſönliche Klage 98
§. 21. Das Concilium von Trient hat ſeine Aufgabe im Artikel von der Erbſünde vollkommen gelöſt . . . 100
§. 22. Lehre der vortridentiniſchen Theologen von der Erbſünde 106
§. 23. Fortſetzung 113
§. 24. Schlußbemerkungen 118

III. Artikel.

Herrn Baur's eigene auf die Reformatoren übertragene Anſicht von der Urgerechtigkeit, dem Urſprung des Böſen, und der Erbſünde. Mein Urtheil darüber.

§. 25. Darlegung der Anſichten des Herrn Baur . . . 121

Seite

A) Würdigung der Anſicht Herrn Baur's vom Böſen.

§. 26. 1) Andeutungen über das Verhältniß dieſer Anſicht zur Lehre a) der heiligen Schrift A. T. 127

§. 27. b) des N. T. 135

§. 28. 2) Verhältniß dieſer Anſicht zu der der Reformatoren 145

§. 29. 3) Würdigung der Anſicht Herrn Baur's von ſeinem eigenen Standpunct aus 147

B) Würdigung der Anſicht Herrn Baur's von der Urgerechtigkeit.

§. 30. Sie hebt das Chriſtenthum als Erlöſungsanſtalt auf 159

§. 31. Meine Verlegenheit 171

Zweites Capitel.

Von der Rechtfertigung.

§. 32. Was in der Behandlung dieſer Lehre von Herrn Baur zu erwarten ſei 174

A) Von den bei der Wiedergeburt thätigen Kräften.

§. 33. Merkwürdige Aeußerungen Herrn Baur's 175

B) Begriff der Rechtfertigung.

§. 34. Herr Baur beſtreitet die von mir aufgeſtellte Behauptung, daß die Rechtfertigung nach lutheriſcher Vorſtellung nur ein äußerliches Verhältniß zu Gott feſtſtelle 176

§. 35. Herr Baur ſtellt andere Differenzen zwiſchen der katholiſchen und proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre auf, als ich. Erſte Differenz 186

§. 36. Fortſetzung 198

§. 37. Zweite Differenz, welche Herr Baur findet . . . 205

C) Ueber Vollkommenheit der Rechtfertigung und Sündeloſigkeit. (Wichtigkeit der katholiſchen Lehre von den läßlichen Sünden.)

§. 38. Dritte Differenz, die Herr Baur findet. (Er meint, nach katholiſcher Lehre ſei der Gerechte ſchlechthin ſündenlos.) 208

In der That Nichts — rein Nichts. Ich würde es mich wahrlich sogar nicht gereuen lassen, mit einigen Federzügen die Stelle zu bezeichnen, wo Nichts darüber gesagt wird, wenn es nicht äußerst schwer wäre, den Aufenthalt eines Dings namhaft zu machen, welches nirgends ist.

§. 3.

Erste Entgegnung Herrn Baur's auf meinen zweiten Grund. Ankündigung seiner zweiten.

Ein zweiter Beweis, den ich aufstellte, ließ sich in folgender Weise vernehmen: die Bekenntnißschriften der Lutheraner lehren, der gefallene Mensch besitze in den göttlichen und geistlichen Dingen nicht mehr den modum agendi, capacitatem und aptitudinem; diese Ausdrücke bezeichnen aber Das, was wir die religiöse Anlage nennen; mithin sprechen sie diese dem gefallenen Menschen ab. Gewiß formell ein ganz tadelloser Syllogismus und es frägt sich nur, ob es mit dem Inhalt der Vordersätze seine Richtigkeit hat. Der Obersatz ist aber wörtlich in der Concordienformel enthalten [1]); den Untersatz habe ich durch Nachweisung des Sprachgebrauchs, durch Nachweisung des mit dem genannten Wortzeichen zu verbin-

1) Solid. Declar. II. de lib. arbit. §. 44. Non recte dicitur hominem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit: non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse: itaque non habet modum agendi seu operandi in rebus divinis. I. §. 21. p. 616. 617. Repudiantur, qui docent, hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam exiguum atque *tenue id sit*, reliquum habere: capacitatem videlicet et *aptitudinem* et vires aliquas in rebus spiritualibus.

denden Begriffs festgestellt; und so wird es denn auch mit dem Schluße nicht übel stehen.

Was sagt Herr Baur dazu? Gar Wunderliches. Er versucht es auf eine zweifache Weise, mich zu widerlegen. Der erste Versuch beruht auf folgender Grundlage. In der Symbolik habe ich gesagt, die Concordienformel spreche das Erkenntniß- und Willensvermögen, insofern sich dasselbe auf die göttlichen Dinge beziehe, dem gefallenen Menschen ab; ein gleichbedeutender Ausdruck hiefür sei der: sie lehre, der gefallene Mensch habe keine vernünftige Anlage mehr; denn sie sage zwar, sie wolle nicht behaupten, daß der Mensch nach dem Falle kein vernünftiges Geschöpf mehr sei, sie gebe aber zugleich den Begriff von der Vernunft, daß sie sich nur auf die äußeren Dinge und die Verhältniße des irdischen Lebens beziehe.

Das Vermögen, welches die Concordienformel Vernunft nennt, ist mit einem Worte, nach einem neuern Sprachgebrauch, der Verstand, das Vermögen, das Endliche in seinen gegenseitigen Beziehungen und ursächlichen Verbindungen zu erkennen, und hienach das Wollen in derselben Richtung zu bestimmen, im Gegensatz von der Vernunft, die einen unabweisbaren Drang zum Absoluten hat, und alles Relative in seiner Beziehung auf das Absolute begreifen will. Nun aber gibt Herr Baur der Sache die Wendung, als hätte ich gelehrt, die Concordienformel läugne das Dasein der Vernunft im gefallenen Menschen in jedem Sinne des Wortes, alle geistige Anlage überhaupt, oder, als hätte ich dieser Bekenntnißschrift ungefähr die Meinung beigelegt, daß sie *den armen Heiden nicht* einmal mehr das Vermögen *zutraue, das A B C* und das Einmaleins zu

lernen! Etwas dieser Art nun für absurd ausgebend, glaubt er meiner Darstellung einen tüchtigen Hieb beigebracht zu haben. Diese Beweisführung gegen mich angedeutet zu haben, ist genug.

Der zweite Versuch, mich zu widerlegen, setzt einigen Zweifel darein, ob mit dem ersten Etwas ausgerichtet sei; denn Was sollte es auch nützen, wenn man den gefallenen Menschen buchstabiren und rechnen läßt: Religion und Religiosität läßt sich durch dergleichen Verrichtungen, so nützlich sie auch sind, nicht gewinnen, wenn die geistige Anlage dazu fehlt. Herr Baur schreitet also weiter; ehe ich ihm jedoch folge, muß ich die Bemerkung machen, daß Herr Baur in seinen positivsten Actionen gegen mich den orthodox-lutherischen Standpunct ganz und gar verläßt, und aus einer Betrachtungsweise der göttlichen Offenbarung gegen mich spricht, die nahe zu — dreißig Jahre alt ist. Diese neumodischen Ansichten trägt er auf Luther, Melanchthon, und die Verfasser der Concordienformel auf eine durchaus ungeschichtliche Weise über, und erklärt hienach ihre Aussprüche nicht aus ihnen selbst, sondern aus einer Weisheit, die ihnen durchaus fremd, ja ihrem ganzen Systeme in den tiefsten Grundlagen entgegengesetzt ist. Obwohl ich mich erst weiter unten im dritten Theil dieses Capitels ausführlich hierüber verbreiten kann, weil Herr Baur auch erst im Verlaufe seiner Kritik meiner Schrift sein System, oder vielmehr eine seit einigen Decennien überhaupt sehr gäng und gäbe gewordene Ansicht der Religionsgeschichte entwickelt, so muß ich doch mit zwei Worten schon hier davon sprechen, weil sie sich an dieser Stelle schon leise ankündigt. Aus dem Vordersatze nämlich, daß der *Mensch nicht* gefallen sei, hat man den sehr folgerichtigen

Schluß abgeleitet, daß er auch keiner Erhebung aus dem Falle bedürfe; das Christenthum wird hienach nicht als Erlösungs- und als Befreiungsanstalt aus einem Zustande des Verderbens und der Verkehrtheit, sondern nur als eine höhere Stufe, oder auch als die höchste Stufe in der Kette der religiösen Entwicklungen der Menschheit betrachtet. Der Christ unterscheidet sich hienach vom Heiden, wie ein Schüler, der sich bereits in der höheren Analysis versucht, von einem andern, der nur erst erlernt hat, Was zwischen ihr und der ersten Species in der Mitte liegt. Von einer so beschaffenen Welt- und Religionsansicht aus führt nun Herr Baur seine Waffen gegen mich; wenn daher in den symbolischen Schriften seiner Confession gesagt wird, daß der gefallene Mensch keine Kraft mehr habe, Gott zu erkennen, zu verehren und zu lieben, so sagt er: es werde nicht schlechthin alles religiöse Vermögen und alle religiöse Kraft damit gemeint, sondern nur die höhere durch das Christenthum erst hervorgetretene Kraft; diese nur hätte der gefallene Mensch nicht, obgleich er die religiöse Kraft an sich besitze, — er habe sie also nur als eine noch auf einer niedrigern Bildungsstufe befindliche! Hier spricht Herr Baur eine sehr kühne Ansicht von seinem Publicum aus, dessen Unkunde er für so groß hält, daß er es auf eine so leichte Weise täuschen und zum Besten haben zu können glaubt. Er geht es also an.

§. 4.

Zweite Entgegnung Herrn Baur's auf meinen zweiten Grund a) aus der Apologie.

Nachdem Herr Baur eine Stelle aus der Apologie [1]) nur halb angesehen hat, in welcher ihr Verfasser sagt,

1) Es ist die Stelle apolog. II. §. 2. p. 54. Hic locus tes-

der nach der fleiſchlichen Natur geborne Menſch erfreue ſich der religiöſen Potenz nicht mehr, beruft er ſich S. 20. auf einen andern Ort derſelben Bekenntnißſchrift, an welchem Melanchthon den Scholaſtikern in Maſſe (auf eine unverzeihliche Weiſe) vorwirft, daß ſie die Lehre, auch der gefallene Menſch könne Gott aus eigenen Kräften vollkommen lieben, vertheidigt hätten[1]) und fährt

---

tatur nos non solum actus, sed et *potentiam*, *seu dona* efficiendi timorem et fiduciam erga deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. Dem blos natürlichen Menſchen fehlt alſo die potentia, Gott zu fürchten und ihm zu vertrauen. Weſſen iſt denn aber dieſe Potenz? Ich dächte doch, es ſollte eine Potenz der menſchlichen Seele ſein, ein Vermögen derſelben, welches ſie vor dem Falle befähigte, Gott zu fürchten und ihn zu verehren! Denn in einer ſogleich ausführlich beizuſetzenden Stelle ſagt die Apologie: «Dieſe eigenen Kräfte» des Menſchen (propriae vires) hat er durch den Fall verloren und darum ermangelt er der Potenz, Gott zu fürchten und ihm zu vertrauen. Dieſe potentia iſt daher nichts Anderes als das natürliche Glaubensvermögen, die religiöſe Anlage, um ſo mehr, als Melanchthon den Scholaſtikern gegenüber ſpricht, die unter den eigenen Kräften, mit denen der Menſch Gott über Alles ſoll lieben können, nichts Anderes als ein Vermögen des menſchlichen Geiſtes ſich gedacht haben.

1) Apolog. I. §. 3. Tribuunt humanae naturae integras vires ad diligendum Deum super omnia, ad facienda praecepta Dei, quoad substantiam actuum, nec vident, se pugnantia dicere. Nam *propriis viribus* posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam originis? Quod si has tantas vires habet humana natura, ut per sese possit diligere Deum super omnia, ut confidenter affirmant scholastici, quid erit peccatum originis? Quorsum autem opus erit gratia *Christi*, si nos possumus fieri justi propria justitia? *Quorsum* opus erit spiritu sancto, si vires humanae per

dann S. 21. fort: «Nur also der Lehre von einer für sich schon genügenden Vollkommenheit der menschlichen Natur, vermöge welcher der Mensch schon durch seine natürlichen Kräfte Gott so lieben kann, wie er ihn lieben soll, wird die lutherische Lehre von der Erbsünde entgegengesetzt. Folgt aber daraus, daß ein gewisses natürliches Vermögen des Menschen aus irgend einer Ursache nicht mehr im Stande ist, in dem höchsten Grade seiner Thätigkeit sich zu äußern, daß es überhaupt nicht mehr vorhanden, sogar substanziell verschwunden sei? Dann müßte ja, weil der Mensch mit seinen natürlichen Kräften die justitia originis nicht erlangen kann, hieraus auch folgen, daß ihm auch die justitia civilis zu üben nicht mehr möglich ist, weil die justitia civilis und die justitia originis in dem Begriffe der justitia Eines sind, die eine wie die andere nur eine Aeußerung der vernünftigen Anlage des Menschen ist. Oder soll etwa daraus, daß die Phantasie nur bei wenigen Menschen die schöpferisch bildende Kraft des Dichters ist, der Schluß gezogen werden, daß Allen, bei welchen sich die Phantasie nicht in dieser höchsten Potenz ihrer Thätigkeit äußert, das Vermögen der Phantasie völlig abzusprechen ist?»

---

sese possunt Deum super omnia diligere et praecepta Dei facere? — Postquam scholastici admiscuerunt doctrinae christianae philosophiam de perfectione naturae, et plus quam satis erat, libero arbitrio et actibus elicitis tribuerunt, et hominis philosophica seu civili justitia, quam et nos fatemur rationi subjectam esse, et aliquo modo in potestate nostra esse, justificari coram Deo *docuerunt, non potuerunt videre* interiorem immunditiam *naturae hominum.*

Ueber dieſe Worte habe ich 1) zu bemerken, daß Melanchthon unmöglich mit ſeiner Lehre, daß dem natürlichen Menſchen die religiöſe Potenz fehle, blos ſoviel ſagen wolle, derſelbe könne mit ſeinen aus dem Fall geretteten Kräften Gott nur nicht ſo lieben, wie er ihn lieben ſolle; denn die Apologie lehrt ja mit allen lutheriſchen Bekenntnißſchriften, daß ſelbſt der in Chriſto wiedergeborne Menſch Gott nicht lieben könne, wie er ſolle; wie ſollte es demnach zugehen, daß Melanchthon, wenn er dem blos natürlichen Menſchen die religiöſe Potenz abſpricht, nur ſagen wolle, er könne Gott nicht lieben, wie er ſolle? Gerade, weil ſelbſt der Wiedergeborne Gott nach der Apologie nur ſehr unvollkommen lieben, und nur ſehr mangelhaft das Geſetz erfüllen kann, ſo kann ſie, um einen Gegenſatz zwiſchen dem natürlichen und wiedergebornen Menſchen zu gewinnen, jenem nicht nur keine vollkommene, ſondern auch keine unvollkommene Liebe Gottes zumuthen. Worin anders könnte hienach der Unterſchied zwiſchen dem blos natürlichen und dem wiedergebornen Menſchen nach der Apologie beſtehen, als darin, daß, da ſelbſt dieſer Gott nur unvollkommen liebt, jener ihn gar nicht liebt? Und warum nicht? Die Apologie antwortet: «weil er die Potenz dazu nicht hat;» dieſe Antwort iſt unbedingt, ſie ſagt nicht, er beſitzt die Potenz nicht, Gott ſo zu fürchten und ihm ſo zu vertrauen, wie er ſoll; auch ſagt ſie nicht, er erfreut ſich nur einer geſchwächten, in der Entwickelung ihrer höchſten Thätigkeit gehemmten Potenz, Gott zu lieben und zu fürchten; ſie drückt ſich abſolut aus; denn ſie ſpricht: die genannte Potenz iſt gar nicht ihm ihm. Wie konnte ſich daher Herr Baur die Frage erlauben: «folgt aber daraus, daß ein gewiſſes natürliches

Vermögen, aus irgend einer Ursache nicht mehr im Stande ist, in dem höchsten Grad seiner Thätigkeit sich zu äußern, daß es überhaupt nicht mehr vorhanden, sogar substanziell verschwunden sei?» Die Apologie gibt nicht den geringsten Wink, als sei sie der Meinung, daß das genannte Vermögen sich nur nicht in dem höchsten Grade seiner Thätigkeit äußere; sie sagt vielmehr, nicht allein die Thätigkeit, sondern auch das Vermögen für die religiösen Actionen mangle, mithin nicht blos, daß der natürliche Mensch keine höhere, sondern daß er gar keine Thätigkeit, und nicht einmal blos keine Thätigkeit des religiösen Vermögens, sondern daß er selbst kein Vermögen dieser Art mehr habe. Wenn aber gegen die Scholastiker gesagt wird, daß die Lehre ein Irrthum sei, der natürliche Mensch könne Gott vollkommen lieben, wie soll wohl daraus folgen, daß die Apologie der Meinung sei, als könne er Gott unvollkommen lieben? Wenn von irgend einem Menschen ausgesagt wird, er sei nicht weise, so folgt mit Nichten, daß er darum für halbweise gehalten werde, er kann auch für einen vollkommenen Thoren gelten. Uebrigens hat die Apologie die Scholastiker nicht genannt, deren Lehre obigen Vorwurf rechtfertigt, und Herr Baur hat das Versäumniß nicht ergänzt.

2) Herr Baur läßt sich weiter vernehmen, daß die Urgerechtigkeit (justitia originis) und die bürgerliche oder philosophische Gerechtigkeit (justitia civilis seu philosophica) im Begriff der Gerechtigkeit Eines seien, daß mithin nach der Apologie das Vermögen für die Gerechtigkeit selbst nicht könne durch den Fall verloren gegangen sein, da ja sonst der Mensch auch letztere nicht üben könnte, Was doch dieselbe Apologie aussage; diese

Bekenntnißschrift lehre also, daß im gefallenen Zustande nur eine niedrigere Thätigkeitsäußerung eines und desselben Vermögens der Vernunft anzunehmen sei. Luther würde hierauf erwiedert haben: dies ist ein Schluß von demselben Werth wie folgender: das Schaaf, der Stier und das Roß stehen mit dem Menschen unter dem gemeinsamen Begriff eines lebendigen Wesens; also sind die Lebensäußerungen der ersteren nur unvollkommener, obgleich von derselben Art, als wie die des letzteren, und sie werden sich daher auch durch stufenweise Fortentwickelung ihrer Naturgaben zu der Vollkommenheit des Menschen erheben!

Herr Baur stellt sich, so antworte ich ihm vorläufig, durch diese Ansicht, die er den Bekenntnißschriften seiner Kirche andichtet, ausserhalb des Kreises aller drei christlichen Confessionen, am Weitesten aber entfernt er sich von seiner eigenen. Da nämlich Herr Baur die Urgerechtigkeit, welche die heilige Schrift mit allen christlichen Confessionen den Anfängen des Menschengeschlechts zuweist, umgekehrt als eine erst in aller Zukunft nur approximativ zu erreichende Vollkommenheit unserer Gattung betrachtet, hier aber noch an die gewöhnliche Vorstellung sich anbequemt und darum auch in ihrer Sprachweise so lange sich ausdrückt, bis er seine Ansicht ausführlich vorgelegt hat, so läßt er in obiger Stelle die Apologie sagen, daß der Mensch durch bloße Fortentwicklung seiner vernünftigen Anlage seine Idee verwirkliche, ohne daß durch Christus irgend eine neue Lebensmittheilung stattfinde, nicht einmal durch mitwirkende Gnade; denn würde auch nur angenommen, daß diese von Christus mitgetheilt sei, so würde damit ein Lebenselement gegeben, dessen Wirkun-

gen durch alle mögliche Selbstentwickelung der Vernunft nicht gemessen werden könnten, so also, daß sich das Christenthum vom Heidenthum nicht blos stufentlich, sondern wesentlich unterschiede. Und die lutherische Confession nimmt keine blos mitwirkende Gnade an, vielmehr, gleichwie sie eine substanzielle Qualität aus dem Menschen durch den Fall verschwinden läßt, so gibt sie dem Menschen in Christo auch wieder eine solche zurück, so daß sich das Leben des Gefallenen bei Weitem nicht blos graduell von dem des Wiedergebornen unterscheidet. Weiter unten wird sich uns noch das Schauspiel darbieten, daß Herr Baur ungefähr dieselbe Ansicht, die er hier dem Protestantismus beilegt, dem Katholicismus als eine äußerst niedrige und für das Christenthum ehrenrührige zuschieben will und dann mit gewaltigen Worten gegen diesen sich ausspricht. (S. unten §. 18.)

Was nennt denn nun aber auch Melanchthon in der Apologie die bürgerliche oder philosophische Gerechtigkeit? Dies hätte Herr Baur untersuchen sollen. Diese Gerechtigkeit ist ihm nichts Weiteres als eine, aus Erwägung endlicher Beziehungen, der Ehre, der Macht, des Wohlstandes, der Gesundheit, der Ruhe und äußeren Sicherheit, und etwa auch des Vaterlandes hervorgegangene Tugend, oder vielmehr der Schein von Tugend, da der Mensch ungeachtet derselben innerlich zerrüttet und voll böser Begierden sei, und ohne allen Hinblick auf Gott lebe und wirke. Es geht dies schon aus dem Schluße der angeführten Stelle hervor (non potuerunt videre interiorem immunditiam naturae hominum), noch viel mehr aber aus anderen, wo *Melanchthon dergleichen* Larven von Tugend,

wie er ſich ausdrückt, eben die Tugend der menſchlichen Vernunft und Philoſophie nennt[1]).

Und derſelbe Melanchthon ſollte nun in der Apologie gelehrt haben, daß eine derartige Tugend, die ihm keine war, die er ſogar geradezu für Laſter erklärt, blos eine niedrigere Thätigkeitsäußerung derſelben Potenz ſei, die auf einer höheren Stufe ihrer Entwicklung die Urgerechtigkeit aus ſich hervortreibt? Dies iſt ebenſoviel, wie wenn Jemand ſagen wollte, nach Melanchthon ſei die Gottloſigkeit der erſte Anſatz zur Gottſeligkeit, der Ehebruch nur eine niedrige Stufe der Keuſchheit, der Geitz und Wucher ein geringerer Grad von Wohlthätigkeit und der Meuchelmord ein, wiewohl nur noch ſehr ſchwacher Beweis von Nächſtenliebe. Der Ehebrecher ſolle alſo nur fortfahren, ſich weiter zu entwickeln und — die vollkommene Keuſchheit werde nicht ausbleiben, der Geitz und Wucher nur Fortſchritte machen, — um bei der chriſtlichen Milde und Barmherzigkeit anzulangen, und die Gotteslängnung alle ihre Potenzen entfalten, und geraden Wegs werde ſie ſich zu der reinſten Gottes-

1) Melanchthon loci theol. ed. Aug. p. 22. Vides, quam profunda sit et inperscrutabilis malitia cordis humani. Et Sophistas nostros nondum pudet, docere satisfactiones ac *philosophicas* virtutes. Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia: tamen quia in animis impuris fuerunt, immo, quod amore sui, ex philautia, oriebantur istae virtutum umbrae, non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. Tolerans fuit Socrates, sed amans gloriae, aut certe placens sibi de virtute. Fortis fuit Cato, sed amore laudis. Effundit autem ejusmodi virtutum umbras Deus in gentes, in *impios* quosvis, non aliter atque formam, opes et *similia dona* largitur. *Et hanc externam virtutis personam ac larvam miratur sola humana ratio* etc.

verehrung emporheben! Herr Baur hat hier den Sündenfall, von dessen Idee das lutherische Dogma so durch und durch getragen ist, und wodurch es bei allen Mißgriffen noch so ehrwürdig erscheint, ganz aus dem Auge verloren und daher eine demselben schlechtweg widersprechende, nicht blos nicht entsprechende Darstellung gegeben.

3) Dieselbe durchaus verfehlte Auffassung des Geistes und der Worte seiner Bekenntnißschriften gibt uns aber Herr Baur erst am Schlusse der Stelle recht zu erkennen, welche ich hier beurtheile: «Oder soll etwa, sagt Herr Baur, daraus, daß die Phantasie nur bei wenigen Menschen die schöpferisch bildende Kraft des Dichters hat, der Schluß gezogen werden, daß Allen, bei welchen sich die Phantasie nicht in dieser höchsten Potenz ihrer Thätigkeit äußert, das Vermögen der Phantasie völlig abzusprechen ist?»

Der Scharfsinn ist nicht zu verkennen, mit welchem Herr Baur darthut, daß Derjenige, der nicht höchst phantasiereich sei, darum noch nicht phantasielos oder gar ohne das Vermögen der Phantasie sei; aber ich war auch (tout en étant Catholique) weit entfernt, einen so einfältigen Schluß zu machen; wohl aber muß ich Herrn Baur fragen, wie er zu dem Schluß komme, daß dort, wo die Potenz selbst fehlen soll, eigentlich gesagt sei, diese Potenz äußere sich nur in einem niedrigeren Grad von Thätigkeit?

Uebrigens werden wir unten erfahren, daß Christus Derjenige sei, in welchem sich das religiöse Leben der Menschheit in seiner höchsten Potenz dargestellt habe (und durch welchen es dann in uns geweckt werde). So verhält sich nach Herrn Baur Orpheus zu Christus, wie eine

Bänkelsängerin zu weiland Madame Catalani, oder wie Opiz zu Meister Göthe; eben darum ist ihm auch der Wiedergeborne lediglich derjenige Mensch, der durch die Entwickelung seiner eigenen Kraft nur — um eine Stufe höher, als der natürliche steht. Es ist hier noch nicht die Frage, ob diese Lehre Herrn Baur's wahr, d. h. ob sie biblisch sei, es frägt sich nur, ob sie die der Bekenntnißschriften seiner Kirche wiedergebe; Dies ist nun, wie gesagt, bei Weitem nicht der Fall; denn diesen ist Christus — der Menschgewordene Gott, der Erlöser vom Verderben, welcher dem Menschen, der ungeachtet seiner Vernunftkraft nur auf der Erde kroch, (justitia civilis, philosophica) eine Potenz mittheilte, die ihn zum Himmel erhebt, und für das Göttliche befähigt. Durch den Fall erlitt der Mensch nach der Apologie eine substanzielle Verminderung, büßte das Vermögen des Göttlichen ein, und war darum nur ein Erdgeschöpf; durch die Erhebung aus dem Fall wurde er durch Christus wieder ergänzt, und erhielt das Organ zum zweitenmal, das ihn nach oben blicken läßt. Dies ist protestantische Lehre, und keinem Menschen gestehe ich das Recht zu, dieselbe zu verunstalten; dadurch, daß sie in die Geschichte eingetreten ist, ist sie ein Gesammtgut der Menschheit und nicht irgend einer Partei, und jeder Versuch, sie zu entstellen, gilt mir daher auch für eine Entweihung der Geschichte, eines der Heiligthümer unseres Geschlechts, das uns zur Belehrung und Warnung, zur religiösen und wissenschaftlichen Bildung, überhaupt zu allem Dem dienen muß, wozu der Erfahrungsschatz der großen Menschen- und insbesondere der Christen-*Familie* überhaupt uns aufbewahrt ist. Aber dieser *Schatz theuer* erkaufter Erfahrungen ist ein werthloses

Ding, wenn er — unſeren Augen durch einen Schleier verborgen wird.

§. 6.

Fortſetzung. b) aus der Concordienformel.

Sofort geht Herr Baur zur Concordienformel ſelbſt über, indem er ſagt: «Daß aber der Verfaſſer wirklich in dieſer Weiſe ſchließt (nämlich, daß, Wer nicht ſehr phantaſiereich ſei, auch die Phantaſie als Vermögen nicht habe), wenn er den lutheriſchen Begriff der Erbſünde in die Vernichtung der vernünftigen Anlage des Menſchen ſetzt, erhellet eben ſo deutlich aus den Stellen der Concordienformel, auf welche er ſich beruft. Nicht der modus agendi, die capacitas, aptitudo, habilitas, potentia, vires überhaupt und an und für ſich werden dem gefallenen Menſchen abgeſprochen, ſondern durchaus nur, wie ja der Verfaſſer ſelbſt S. 37. 38. 1. A. S. 40. 2. A. anerkennen muß, in Beziehung auf die res spirituales et divinas.» Es kömmt hier vor Allem auf die Feſtſtellung des Begriffs der geiſtlichen und göttlichen Dinge an, wofür der modus agendi, die capacitas, die aptitudo u. ſ. w. durch den Fall verloren gegangen ſein ſollen. Ich verſtehe darunter die Anerkennung Gottes, den Glauben an ihn, die Ehrfurcht gegen ihn, und die Liebe zu ihm ſchlechthin allgemein, und behaupte ſonach, die Concordienformel habe das Vermögen zu dieſen Acten in ihrem ganzen Umfange dem gefallenen Menſchen abgeſprochen.

Nach Herrn Baur S. 23. 24. aber iſt, wenn ich ſeinen Sinn kurz angeben ſoll, und denſelben recht begreife, nur das *eigenthümlich Chriſtliche* in jenen Acten unter *den geiſtlichen und göttlichen* Dingen zu verſtehen, ſo

daß also auch dem Menschen nur das Vermögen, das eigenthümlich Christliche in sich aufzunehmen und es auszuwirken fehlen soll.

Ich sagte, wenn ich Herrn Baur recht begreife; denn nach der undeutlichen Fassung seiner Worte in dieser ganzen Partie könnte man an sich auch hier daran denken, er vertheidige gegen mich den Satz: die Concordienformel lehre nicht, daß der gefallene Mensch auch den Verstand verloren habe. Er sagt nämlich: «Daß aber darunter nicht das Geistige überhaupt im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen ist; sondern das Geistige nur in dem Sinne, in welchem der durch die Vermittelung des Christenthums mitgetheilte göttliche Geist Geistiges in dem Menschen wirkt, ist sonnenklar.» Diese Sonnenklarheit haben wir zu prüfen.

1) Den Gegensatz zu den geistlichen und göttlichen Dingen bildet nirgends in der Concordienformel ein sogenanntes allgemein Religiöses, sondern die Dinge dieser Welt, als da sind ein gewisses äußerlich gutes, den bürgerlichen Gesetzen und Ordnungen entsprechendes Leben, die häuslichen und öffentlichen Geschäfte, die Lösung mathematischer Probleme, überhaupt Kunst und Wissenschaft, entblößt von ihrer höchsten Bedeutung und Aufgabe [1]).

1) Sol. Declar. I. De peccato orig. §. 10. p. 614. Post lapsum homo haereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, immunditiem cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes: ita ut omnes natura tales sensus, cogitationes et mentes ab Adamo haereditaria propagatione consequamur, quae secundum summas suas vires et juxta lumen rationis naturaliter *e diametro* cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent, atque hostiliter erga Deum effectae sint: praesertim quantum ad res

2) Schon der Ausdruck in geiſtlichen und göttlichen Dingen deutet darauf hin, daß die Concordienformel allen Glauben an Gott dem nicht Wiedergebornen abſprechen will; hieße es blos, zu den geiſtlichen Dingen (spiritualia) fehle dem gefallenen Menſchen das Vermögen, ſo könnte man mit Herrn Baur an die eigenthümlich chriſtliche Lehre denken, deren gläubiges Aufnehmen eben durch den heiligen Geiſt (spiritus) bedingt ſei; allein «göttlich» hat eine umfaſſendere Bedeutung. So wenig die Apologie ſagt, der blos natürliche Menſch erfreue ſich nur der Potenz nicht, Chriſtus und ſeine Heilsanſtalt zu erfaſſen, ſondern, er habe die Potenz nicht, an Gott zu glauben, ihn zu fürchten u. ſ. w.; ſo wenig ſagt auch die Concordienformel, der gefallene Menſch könne wohl glauben, daß Gott ſei, daß er allmächtig, allwiſſend ſei, daß er die Guten jenſeits belohne und die Böſen beſtrafe, und nach dieſem Glauben ſein Leben einrichten, er habe aber nur nicht den chriſtlichen Geiſt, um an Chriſtus glauben zu können; (Was auch eine Abſurdität wäre, da es ſoviel hieße, als: er wäre vor der Annahme des Chriſtenthums noch nicht Chriſt, Was ſich doch wohl von ſelbſt verſteht;) ſondern ganz

divinas et spirituales attinet. In aliis enim *externis et hujus mundi rebus, quae rationi subjectae* sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum . . . §. 40. p. 644. Verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat: *intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, non ut aliquid boni velit.* Sind die res externae und hujus mundi die Religion auf einer niedrigeren Stufe? So wenig beſitzt nach dieſer Stelle der Menſch eine blos unvollkommenere Religioſität, daß alle Gedanken und Kräfte des natürlichen Menſchen e diametro gegen Gott, *ihm feindlich* ſind!

allgemein ſagt ſie, Nichts, auch gar Nichts verſtehe er in Betreff Gottes. Die Wahrheit des Geſagten läßt ſich durch mehrere Stellen unwiderſprechlich erhärten. Denn die Concordienformel beſchreibt die Erbſünde als den Mangel aller guten Kräfte in den geiſtlichen Dingen, die ſich auf Gott beziehen [1]; wobei der Begriff, der mit «Kräfte in den geiſtlichen Dingen» zu verbinden iſt, durch den erklärenden Beiſatz «die ſich auf Gott beziehen» in ſeinem ganzen weiten Umfange beſtimmt iſt. Die geiſtlichen Dinge ſind alſo eben die religiöſen ſchlechthin allgemein, nicht blos die chriſtlichen. Eine andere Stelle lautet: «wir glauben alſo, daß der Verſtand, das Herz und der Wille des nicht wiedergebornen Menſchen in den göttlichen und geiſtlichen Dingen durchaus Nichts verſtehen, glauben, ergreifen, denken, wollen, anfangen, vollenden könne. Auch behaupten wir, daß der Menſch zum Guten, ſei es ein Denken oder ein Thun deſſelben, durchaus verdorben und erſtorben ſei, ſo zwar, daß in der Natur des Menſchen, nach dem Fall und vor der Wiedergeburt, nicht ein Fünkchen geiſtlicher Kräfte mehr übrig ſei» [2].

Mit der beſtimmteſten Allgemeinheit wird alſo der Verſtand, das Herz, der Wille, demnach der ganze

1) l. l. I. §. 10. p. 614. Horribilis defectus omnium bonorum virium in rebus spiritualibus ad *Deum* pertinentium.

2) Solid. Declar. II. de lib. arbitr. §. 7. p. 629. Credimus igitur, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis *prorsus nihil* intelligere, credere, amplecti . . . . possint. Et affirmamus, hominem ad bonum vel cogitandum vel faciendum *prorsus* corruptum et *mortuum* esse: ita quidem, ut in hominis natura, post lapsum et ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit.

höhere Mensch so sehr aller, zu Gott hinführender, Kräfte baar und leer gedacht, daß gar keine bezeichnenderen Worte gewählt werden können, wenn man die Vorstellung ausdrücken will, daß irgendwo auch nicht die leiseste Spur eines gottverwandten Keims zu finden sei. Es leidet demnach keinen Zweifel, daß unter den geistlichen und göttlichen Dingen der religiöse Glaube schlechthin allgemein zu verstehen sei, und daß folglich auch unter dem Vermögen zu den geistlichen und göttlichen Dingen, welches der Mensch nicht mehr besitze, die religiöse Anlage schlechthin gedacht werden müsse.

Zur Vertheidigung seiner Ansicht fährt aber Herr Baur unmittelbar nach der zuletzt aus seiner Schrift angezogenen Stelle fort: «So unrichtig ist daher die ganze Behauptung des Verfassers, daß die Concordienformel vielmehr in geradem Widerspruch mit derselben Art. II. De lib. arb. S. 657. dem Menschen im natürlichen Zustande die von dem Verfasser ihm abgesprochene, sittlich religiöse Anlage ausdrücklich beilegt, und sie blos so weit beschränkt, daß sie den Menschen durch sie allein sich noch nicht in die Sphäre erheben läßt, die ihm erst durch das Christenthum eröffnet wird: **Etsi humana ratio, seu naturalis intellectus, hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam, reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet** (dieß gehört doch wohl zu dem den Menschen vor den Thieren auszeichnenden natürlich geistigen Vermögen, und zwar dem religiös-moralischen, das der Verf., wie S. 47. 1. A. S. 49. 2. A. mit klaren Worten zu lesen ist, durch die lutherische Lehre von der Erbsünde vertilgt sein läßt!), **tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa, ut etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines** (bei

ſolchen ſetzt doch gewiß die Concordienformel eine vernünftige Anlage voraus) in hoc mundo evangelium de filio Dei et promissiones divinas de aeterna salute legant vel audiant, tamen ex propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse, statuere nequeant. Quin potius quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas (alſo die geiſtigen Dinge in dem zuvor angegebenen Sinne) suae rationis acumine indagent et comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt, et ea omnia pro stultitia et meris nugis et fabulis habent, priusquam a spiritu sancto illuminentur et doceantur.

Da alſo die Concordienformel lehrt, daß die menſchliche Vernunft und der natürliche Verſtand noch ein dunkles Fünkchen von jener Notitz habe, daß Gott ſei, und noch ein Theilchen vom Geſetz beſitze, ſo ſchließt Herr Baur, daß der gefallene Menſch ſich auch nach der Concordienformel noch der religiös-ſittlichen Anlage erfreue. Hiebei hat Herr Baur nur eine Kleinigkeit überſehen; nämlich dieſe, daß in der angezogenen Stelle keineswegs geſagt wird, die menſchliche Vernunft und der natürliche Verſtand ſeien noch im Beſitz eines Fünkchens von Glauben; vielmehr wird geſagt, ſie beſitzen ein Fünkchen Notitz, daß Gott ſei. Auf dieſer Verwechſelung beruht der gegen mich geführte Beweis, der darum gar keiner iſt. Eine Notitz, eine Kunde von Gott iſt keine religiöſe Anlage; die Notitz überkömmt der Menſch durch hiſtoriſche Ueberlieferung, die er mit dem Verſtand auffaſſen, in ſein Gedächtniß niederlegen und dort aufbewahren kann, bis ſie immer mehr und mehr verſchwindet, und endlich zum bloſen Schatten von einer Notitz (*notitiae scintillula*) herabſinkt; um aber dieſer Notitz

zu glauben wird ein höheres Vermögen erfordert, als das, was die Concordienformel Vernunft und Verstand nennt; die religiöse Anlage mit einem Wort, welche sie dem gefallenen Menschen gerade auch nach dieser Stelle abspricht, eben weil sie nicht sagt, der gefallene Mensch glaube noch ein wenig, wenn auch noch so unsicher und verkehrt, an Gott, sondern nur, er habe noch eine dürftige Kunde von Gottes Dasein, d. h. er habe so Etwas davon gehört, es sei ihm ein dunkles verworrenes Gerücht zu Ohren gekommen, daß es einen Gott gebe. Man kann uns berichten, daß es Hippokentauren, Feen und Bergzwerge, daß es einen Vogel Greif, daß es Menschen mit einem Gänshalse und einem Gänsschnabel gebe, wie denn in mittelalterlichen Sagenkreisen öfters solcher Menschen Erwähnung geschieht; damit ist eine Notiz von dergleichen Wesen vorhanden; aber — von dieser Notiz bis zum Glauben an ihren Inhalt ist noch ein großer Abstand. In der Symbolik habe ich übrigens die Lehre der Concordienformel, daß auch der gefallene Mensch noch eine Notiz von Gottes Dasein habe, für einen Widerspruch mit der Lehre gehalten, daß er aller geistlichen Kräfte verlustig geworden sei; allein, wie man sieht, können beide Lehren gut neben einander bestehen. —

Die historische Wahrheit des eben Gesagten verbürgt uns Melanchthon. Schon in der ersten Ausgabe seiner theologischen Oerter hatte er eine dunkle Vorstellung von der Nothwendigkeit, dem gefallenen Menschen nur eine äußerliche Kunde von Gott und seinem Gesetze einzuräumen, wenn von dem Menschen gelehrt werde, daß Gottes Bild in dem oben beschriebenen Sinne aus ihm vertilgt sei [1]).

1) *Melancht. loc. theol. p. 67. Vides enim praeter naturalem legem, quae impressa est mentibus humanis, ut opi-*

Der innere Zuſammenhang zwiſchen dem Einen und dem Anderen kam aber erſt allmählig zum vollen Bewußtſein, welches die Concordienformel ausſprach. Denn fürwahr: das zuſammenhangsloſeſte Gerede von der Welt wäre es geweſen, einerſeits zu lehren, der Menſch könne gar Nichts von den göttlichen Dingen glauben, und andererſeits ihm doch auch wieder mehr als die äußerlichſte Notiz von denſelben zuzutrauen; einerſeits zu lehren, der gefallene Menſch beſitze das Bild Gottes nicht mehr, welches als das Vermögen an Gott zu glauben ſchlechthin beſchrieben wurde, und ihn dann doch glauben zu laſſen.

Hierauf ſpricht die Concordienformel von ſehr ſcharfſinnigen und gelehrten Männern (ingeniosissimi et doctissimi homines), und Herr Baur bemerkt dazu: «bei ſolchen ſetzt doch gewiß die Concordienformel eine vernünftige Anlage voraus.»

Hier hat meine Geduld eine ſchwere Probe zu beſtehen; denn die Entſtellung der Worte und des Sinnes der Symbolik, welche ſich Herr Baur erlaubt, wiederholt ſich zu oft. Um mich ſolcher Ungebührlichkeit ein- für allemal

---

nor, etiam leges latas esse a Deo Adamo, ne delibaret poma arboris scientiae boni ac mali: Caino, ne irasceretur fratri suo, et eidem, peccaturum, qui se occideret. In hunc modum legis naturae cognitionem instaurabat, praedicatione continua spiritus Dei, quae jam obscurabatur exaecatis peccato mentibus humanis, *ita ut mihi paene libeat* vocare legem naturae non aliquod congenitum judicium, seu insitum et insculptum natura mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas subinde posteritati. Ut de creatione *rerum*, de colendo deo, docuit posteros Adam: sic *Cainum* monuit, ne fratrem occideret.

zu entledigen, muß ich es mir schon gefallen lassen, eine Stelle aus derselben wörtlich hieher zu setzen, um es so klar als möglich werden zu lassen, mit welchem Rechte Herr Baur obige Bemerkung machen konnte. In meiner Schrift aber heißt es 1. A. S. 30. 2. A. S. 40. also: «Mit einem Worte, das Erkenntniß- und Willensvermögen, insofern sich dasselbe auf die göttlichen Dinge bezieht, wird dem blos natürlichen, nur aus Adam gebornen Menschen abgesprochen, oder wenn wir wollen, die vernünftige Anlage. Die Wahrheit dieser Auffassung der lutherischen Lehre von der Erbsünde wird durch die Erklärung der Concordienformel, daß sie nicht gemeint sei, den gefallenen Menschen für ein unvernünftiges Geschöpf zu halten, keineswegs aufgehoben, vielmehr bestätigt; denn sie weist ausdrücklich jenem Vermögen des menschlichen Geistes, welches sie Vernunft *nennt*, blos die endliche Welt als Wirkungskreis an, und legt auch dadurch unverkennbar zu Tage, daß nach ihrer Meinung, der von Gott verstoßene Adam und alle — seine Söhne, inwiefern sie dieses nur sind, keine geistige Anlage mehr für Gott und sein Reich bewahrt haben.» Nun frage ich: ist denn Scharfsinn und Gelehrsamkeit ein Beweis frommen Sinnes und eine Aeußerung der religiösen Kräfte des Menschen? Was soll also die Berufung auf Scharfsinn und Gelehrsamkeit, welche die Concordienformel auch den Heiden zuerkennt, an diesem Orte, wo es sich darum handelt, ob sie eine religiöse Anlage in denselben voraussetze? Es ist gerade, wie wenn ein gerichtlicher Sachwalter seinen des Mordes beschuldigten Clienten damit vertheidigen wollte, daß er *in seiner Rede beständig* wiederholte, derselbe habe *nie einen Diebstahl begangen*, und es sei ihm in seinem

Leben nicht eingefallen, die Verfassung umzustoßen und eine Staatsumwälzung herbeizuführen. Der Richter würde wohl bald dem klugen Rechtsanwalt mit den Worten in die Rede fallen: er solle bei der Sache bleiben, und wenn er nichts Besseres wisse, lieber seine nutzlose Vertheidigung aufgeben.

Nun, Was weiß denn Herr Baur nach dieser Zwischenrede sofort Besseres? Er bringt zum Schutz seiner Angeklagten, der Concordienformel, vor, dieselbe sage von den eben erwähnten höchst scharfsinnigen und ganz gelehrten Männern aus, wenn sie das Evangelium vom Sohne Gottes lesen und hören, so können sie es mit ihren eigenen Kräften doch nicht glauben, ja jemehr sie mit der Spitze ihrer Vernunft darüber nachdächten, desto mehr hielten sie diese geistlichen Dinge für Fabel und Thorheit, bevor sie vom heiligen Geiste erleuchtet würden. Daraus leitet Herr Baur für seine Ansicht den Gewinn ab: es sei also klar, Was man sich unter den geistlichen Dingen zu denken habe: das eigenthümlich Christliche; nur für dieses also wolle die Concordienformel dem natürlichen Menschen das Vermögen absprechen. Wir wollen sehen. Die Verwerfung des allgemeinen Glaubensvermögens dient der Concordienformel hier als Basis, worauf sie die Lösung ihrer eigentlichen Aufgabe stützt: nämlich gegen die Synergisten die ächt lutherische Ansicht festzustellen, daß der fleischliche Mensch nur durch den allein wirkenden heiligen Geist des Glaubens an Christus fähig sei. Hienach ist der Sinn obiger Stelle im Zusammenhang der: weil der Mensch schon von Gott überhaupt nur *eine äußerliche* Notitz, kein Glaubensvermögen, *und also auch keinen* wirklichen Glauben an ihn hat, so

kann er um ſo weniger, ſelbſt in der reichſten Entwickelung ſeiner Naturkräfte (ingeniosissimi et doctissimi homines) an die Notiz glauben, die ihm von Chriſtus gebracht wird (durch das evangelium legere et audire) ohne ſeine Reſtauration durch den heiligen Geiſt. Gerade darauf alſo, daß dem gefallenen Menſchen der Glaube an die göttlichen Dinge unmöglich ſei, gründet die Concordienformel den Satz, daß in ihm der Glaube an das Erlöſungswerk in Chriſto Jeſu allein durch den heiligen Geiſt gewirkt werde [1]). Nähme ſie an, daß der Menſch durch ſeine Naturkräfte überhaupt irgend eine Anerkenntniß Gottes und ſeines Waltens, wenn auch nur die dürftigſte, erreichen könne, ſo würde ſie hierin ein Anknüpfungsmoment für die Lehren des Evangeliums gefunden haben, und ſie hätte es nicht vermeiden können, ein Mitwirken des Menſchen mit Gott gelten zu laſſen, aber eben Das verwarf ſie gegen die Synergiſten. Darin beſteht ein charakteriſtiſcher Zug der Concordienformel, daß ſie außerhalb der Erleuchtungen, die dem Menſchen durch den heiligen Geiſt werden, gar nichts entfernt Gottverwandtes im Menſchen anerkennt: wo Gott im heiligen

1) Die ſächſiſche Confutationsſchrift v. J. 1559. ſagt dies ſehr klar: «affirmant illi (Synergistae, oder die philoſophiſch-theologiſchen Synergiſten, wie ſich Flacius gewöhnlich ausdrückte) hominem lapsu Adae vitiatum, et de suo statu et integritate miserabiliter quidem dejectum esse, ita ut natura ad peccatum pronus et proclivis sit; *sed tamen vires humanas non ita prostratas, extinctas et deletas esse*, quin gratiae Dei excitanti et adjuvanti libere conversione hominis cooperari possit. Hinc acceptationem et rejectionem gratiae in libero hominis arbitrio collocant, et mentem ac voluntatem hominis synergon, seu causam *cum verbo et Spiritu Sancto* cooperantem statuunt *nostrae conversionis.*

Geiſt nicht wirkt, findet ſie nur ein Thier, ein irdiſche Dinge berechnendes und erwägendes Vieh, ja in ihren Ausdrücken noch weniger — denn, ſagt ſie: «bevor der Menſch durch den heiligen Geiſt erleuchtet wird, kann er aus ſich und ſeinen eigenen natürlichen Kräften in den geiſtlichen Dingen Nichts anfangen, wirken oder mitwirken: nicht mehr als ein Stein, ein Baumſtumpf oder eine Erdſcholle» [1]). Hiemit erklärt die Concordienformel: ſo erloſchen in einem Stein, einem ausgedorrten Holz oder einem Klumpen Lehm das Leben iſt, ſo wenig religiöſe Lebenskraft iſt in dem gefallenen Menſchen und darum kann er nicht mitwirken, wenn es ſich um Aufnahme des Evangeliums handelt. Der chriſtliche Geiſt findet nicht die mindeſte Spur frommer Kräfte vor, die er erwecken, die er erregen, an die er ſich anſchließen könnte: Alles iſt in dieſer Richtung todt, Alles muß daher die göttliche Kraft erſt neu erſchaffen.

Wie ſollte es doch auch zugehen, daß die Concordienformel den gefallenen Menſchen in Bezug auf die Mitwirkung mit Gott mit einem Stein und einem Erdklumpen vergliche, wenn ſie ihm gleichwohl ſogar noch den allgemeinen Glauben an Gott ließe?

Hier iſt überhaupt die Sitte Herrn Baur's, die ſymboliſchen Bücher ſeiner Kirche nicht aus ihrer Zeit und aus ihnen ſelbſt zu erklären, ſehr ſichtbar. Hätte er den höchſt wichtigen Umſtand ſeiner Aufmerkſamkeit empfohlen, daß die Concordienformel mit dieſen Beſtim-

1) Solid. Declar. II. de lib. arbitr. §. 21. Antequam homo per spiritum sanctum illuminatur . . . ex sese et propriis naturalibus suis viribus, in rebus spiritualibus nihil inchoare, operari, aut cooperari potest: non plus quam *lapis*, *truncus* aut limus.

mungen der Ansicht des Victorin Strigel, sowie der synergistischen Schule Melanchthons überhaupt entgegenwirkt, so würde er unmöglich so großen Mißgriffen verfallen sein. Er würde es alsdann für nöthig erachtet haben, sich den Gegensatz der heterodoxen Lehre zur orthodoxen recht klar zu machen, und sich die Frage zu stellen: wäre, wenn die orthodoxen Lutheraner meiner Ansicht beipflichteten, überhaupt noch ein Gegensatz zwischen ihnen und den Synergisten möglich gewesen? und wie müßte dieser Gegensatz ausgedrückt werden? Sofort hätte sich ihm die Ueberzeugung dargeboten, daß Jene gar keine Ursache gehabt hätten mit Diesen unzufrieden zu sein. Ja selbst Victorin Strigel steht der Concordienformel um sehr Vieles näher als Herr Baur. Er bestimmte den Begriff des göttlichen Ebenbildes wie die katholischen Theologen, indem er dasselbe in die Seele des Menschen, in seine vernünftige Anlage setzte. Nun behauptet er (mit Worten Augustins), es seien nach dem Falle «die äußersten Züge» (**extrema lineamenta**) von diesem Bilde geblieben, weil der Mensch nothwendig vernünftig sei. Diese Behauptung wurde für irrig erklärt, da durch den Fall auch diese dürftigen Endpuncte des göttlichen Ebenbildes verloren seien. Aber selbst Victorin Strigel wagte nie zu lehren, daß diese, nach ihm noch übrig gebliebenen, verwischten Züge vom Ebenbilde Gottes für sich allein in irgend eine bemerkenswerthe Thätigkeit übergehen und Das erzeugen könnten, was man später den allgemeinen religiösen Glauben nannte, so daß selbst er, der nach der Concordienformel die Verwüstungen der Erbsünde nicht arg genug auffaßte, Herrn Baur's *Ansicht müßte* verworfen haben. In *dieser Weise die Bestimmungen* der Concordienformel

ächt geschichtlich nicht nach willkührlichen Voraussetzungen erklärend, würde Herr Baur so starke Verstöße glücklich vermieden haben.

Der letzte aus der Concordienformel gegen mich geführte Beweis besteht darin, daß mich Herr Baur noch in einen Widerspruch mit mir selber zu verwickeln sucht, indem er S. 25 sagt, ich spreche selber mit Berufung auf dieselbe von noch zurückgebliebenen höheren Seelenkräften im gefallenen Menschen, wie denn Dies möglich sei, wenn sie zu Grunde gegangen? «Sind, wie Sol. Decl. gesagt wird, omnes vires inprimis vero superiores et principales animae facultates (mens, intellectus, cor, voluntas) nur verdorben, wenn auch noch so sehr, so müssen sie doch noch vorhanden sein, und der Verfasser hätte daher wenigstens, wenn seine Behauptung als eine gegründete erscheinen soll, erklären sollen, wie er zugestehen kann, daß hier gleichwohl noch von höhern Seelenvermögen die Rede ist.» Als wären, wenn die sittlich-religiösen Kräfte auch vertilgt waren, nicht noch unter den zurückgebliebenen einige die höhern und höchsten, im Gegensatz von den anderen noch niedrigeren! Warum sich aber doch Herr Baur genirt hat, die ganze Stelle zu citiren! Ich werde sein Versäumiß nachholen, wodurch sich alle Zweifel verlieren. Die Concordienformel sagt [1]): «Ueber Dies wird behauptet, daß die

1) Solid. Declar. I. §. 10. p. 614. Praetera affirmatur: «quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit talis qualem diximus, *horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus*, sed quod etiam in locum imaginis Dei amissae successerit intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, inprimis vero superiorum et

Erbsünde nicht nur der schon beschriebene gräuliche Mangel aller guten Kräfte in den geistlichen auf Gott bezüglichen Dingen sei, sondern auch, daß an die Stelle des verlorenen Bildes Gottes nachgefolgt sei, die innerlichste, bösartigste, tiefgehendste, einem Abgrund ähnliche, unerforschliche und unaussprechliche Verderbniß der ganzen Natur und aller Kräfte, besonders aber der höheren und herrschenden Kräfte der Seele, und daß diese Verderbniß ganz sich im Verstand, Herzen und Willen des Menschen befestigt hat. So ererbt also der Mensch nach dem Fall von seinen Eltern eine angezeugte böse Kraft, Unreinheit des Herzens, böse Begierden und Neigungen.» Wenn Herr Baur nun dabei bleiben wollte, daß nach der Concordienformel der zurückgebliebene Verstand, Wille, und das Herz an sich die höchsten Kräfte des Menschen wären, so übrigte ihm Nichts, als die Annahme, daß ihr zufolge gar keine religiös-moralischen Kräfte zur Substanz des Menschen je gehört haben!

§. 6.

Vorstellung, die man sich von den nach luth. Lehre verlorenen substanziellen Vermögen bilden muß. Neue Beweise, daß ihr zufolge dergleichen verloren seien.

Uebrigens hat man sich von den verlorenen religiös-moralischen Kräften wohl nicht die Vorstellung zu bilden, daß sie neben dem Verstande (intellectus, ratio), dem Willen und dem Herzen, also denselben coordinirt gewesen wären; sie waren vielmehr wohl nach der Mei-

principalium animae facultatum, quae infixa sit penitus intellectui, cordi et voluntati etc.

nung der Reformatoren und der Verfasser der Concordienformel ein zur Substanz des Menschen gehöriges, allen jenen Vermögen übergeordnetes und sie umfassendes Vermögen; so daß es sowohl Verstand, als Willen und Herz, jedoch alles Dies in höherer Ordnung war.

Als intelligentes Princip war es die Gott erkennende Vernunft; als Begehrungsvermögen der Gottes Gesetz umfassende Wille; als Herz der Sitz himmlischer Neigungen und Gefühle — kurz: es war, dieser Vorstellung gemäß, die höchste und feinste, gottverwandte Substanz des menschlichen Geistes, deren Verlust ihn selbst zu einer bloßen irdischen Weltkraft herabsinken ließ: es war das anerschaffene zur Natur gehörige Organ für Gott im Menschen, nach dessen Verlust er nur noch Organe für die endliche Welt hatte. Daher konnte von der Concordienformel in einer schon angeführten Stelle gesagt werden: «Es ist freilich wahr, daß der Mensch auch vor seiner Bekehrung eine vernünftige Creatur ist, welche Verstand und Willen hat; aber keinen Verstand in den göttlichen Dingen, und keinen Willen, um etwas Gesundes und Gutes zu wollen;» so daß eben der höhere Verstand und Wille fehlen. Daher bedient sie sich an so vielen Orten des Ausdrucks «Kräfte» (vires, facultates) in gleicher Weise zur Bezeichnung der zurückgebliebenen, als der verlorenen Vermögen, um dadurch recht das Substanzielle der letzteren anzuzeigen. Ganz entschieden aber ist die Angabe Herrn Baur's zurückzuweisen, welcher S. 21. zu verstehen gibt, daß nach den symbolischen Büchern der Lutheraner diese höchsten Kräfte nur durch die Sünde in ihrem thätigen Hervortreten gehemmt seien; vielmehr verleihen sie der Erbsünde ein jene Kräfte *aussätzendes* Gift. Daraus aber, daß es uns

schlechthin unmöglich erscheinen muß, daß die Seele durch den Sündenfall eine substanzielle Verminderung erlitten habe und dem Thiere gleich geworden sei, folgt nicht, daß auch die Reformatoren und ihre Schüler es für unmöglich gehalten, und darum nicht gelehrt haben. In dieser Unmöglichkeit liegt jedoch einer von den Gründen, warum Calixtus, der philosophische Denker, Hornejus und Andere sich wieder zum katholisch-theologischen Satze zurückbequemt haben, daß Adam nur eines seiner Natur, seiner natürlichen Substanz zugegebenen göttlichen Principes, aber keiner substanziellen Kräfte verlustig geworden sei. Uebrigens würde sich nach dieser Darstellung nicht bequem sagen lassen, der Mensch habe durch den Fall ein Glied seines geistigen Organismus verloren, da die Gliederung nach wie vor geblieben wäre; es müßte vielmehr besser gesagt werden, die höchsten substanziellen Kräfte seines ganzen geistigen Organismus habe er eingebüßt, jene Kräfte, denen die religiös-moralischen Functionen anvertraut waren.

Ich habe mich wohl besonnen, ich habe eine allseitige Vergleichung und oft eine lange Forschung über einzele Ausdrücke der symbolischen Bücher der Lutheraner eintreten lassen, ehe ich in der Symbolik den Satz aussprach, daß sie die Lehre vom Verluste des religiös-moralischen Vermögens aufstellten. Ueber die Worte, die mich lange hinhielten, ehe ich nur ihre Bedeutung kannte, und dieselbe durch Untersuchungen des Sprachgebrauchs mir sicher gestellt hatte, über Worte, hinsichtlich deren ich bei älteren, neueren und den neuesten protestantischen Schriftstellern gar keinen Aufschluß finden konnte, ging auch Herr Baur, wie über Kleinigkeiten, hinweg. *Ein solches Wort ist* aptitudo, welche nach

der Concordienformel dem gefallenen Menſchen in den geiſtlichen und göttlichen Dingen fehlen ſoll.

In der Symbolik ſchon habe ich daſſelbe aus Thomas von Aquin und Calvin erläutert; ich füge jetzt zu noch umfaſſenderer Begründung Folgendes bei. — Der wiſſenſchaftliche Sprachgebrauch nannte z. B. die Eigenſchaft Gottes (perfectio), vermöge welcher er unſere Seligkeit will, aptitudinem beatificandi, und ſetzt dieſe Eigenſchaft Gottes ihrer Thätigkeitsäußerung (actus), durch welche er wirklich die Seligkeit Dieſem oder Jenem gibt, entgegen. In der Stelle des Duns Scotus, die ich im Auge habe, wird aber noch ausdrücklich geſagt, daß aptitudo nicht eine Eigenſchaft überhaupt, z. B. auch eine bloß erworbene, überhaupt zufällige, bezeichne, ſondern daß in ihr immer die Natur, in welcher die Eigenſchaft ſei, mitbegriffen werde [1]). — An einem andern Orte nennt er die Eigenſchaft des Steines, vermöge welcher er immer erdwärts fällt, eine aptitudinem deſſelben; er habe ſie aber deßhalb, weil er ſchwer ſei, und ſei ſchwer, weil das Element der Erde in ihm herrſche [2]).

---

1) Joh. Duns Scot. in lib. III. Sentent. d. 27. q. 1. Edit. Venet. 1597. p. 103. Quaero quid est esse beatificum, aut respectus aptitudinalis, quo natus est beatificare (πέφυκε, aus der Ueberſetzung des Ariſtoteles ins mittelalterliche Latein übergegangen, gleich: ſeiner Natur nach ſo beſchaffen) aut actualis, quo actu beatificat. Si primo modo, aptitudo non est ratio terminandi actum perfectum perfecte, nisi ratione naturae, cujus est talis aptitudo, *sicut nec universaliter aptitudo est perfectio, sed necessario complicat secum naturam, cui inest.*

2) *Joh. Duns* Scot. quaest. quodl. q. 4. p. 12. (Anhang in

Hieraus ergibt ſich, daß aptitudo eine ſolche Beſchaffenheit eines Dings bezeichnet, welche mit dem Weſen deſſelben ſo ſehr zuſammenhängt, daß, wo ſie hinweggenommen werden ſollte, das Ding ſelbſt etwas Subſtanzielles verliert und etwas weſentlich Anderes wird, als es zuvor war. Nehmen wir vom Steine ſeine Eigenſchaft zu fallen, ſo nehmen wir ihm ſein Princip der Schwere, d. h. er iſt etwas ganz Anderes. Wenn alſo die Concordienformel dem gefallenen Menſchen die aptitudinem der geiſtlichen Dinge abſpricht, ſo ſagt ſie, er habe das ſubſtanzielle Vermögen des Glaubens an Gott nicht mehr.

Bei Alexander von Hales wird die auf die vernünftige Natur des Menſchen, im Gegenſatz von einer unvernünftigen, gegründete abſolute Möglichkeit, von einem von außen einwirkenden Gegenſtande gewiſſe Eindrücke zu empfangen, aptitudo genannt [1]); es be-

derſelben Ausgabe) Responsiones per aptitudinem videntur minus esse efficaces, nisi detur per quod sit illa aptitudo, alioquin facile esset solvere omnia dicendo, hoc sic est, quia talis aptitudo est. Non sufficit hoc, si enim quaeratur, quare lapis descendit, non sufficit respondere, quia aptus natus est; nisi assignetur, quae est ratio aptitudinis, quia scilicet gravis, et hoc quia sic mixtum est, quia scilicet in eo dominatur terra, quod est elementum grave: et terra gravis: quia talis secundum aliquam qualitatem priorem: vel quia talis secundum quidditatem specificam.

1) Alex. Halens. Summ. theol. B. IV. Q. 11. Edit. Venet. 1575. p. 210. b. Er beſchäftigt ſich mit der ihm ſehr wichtigen Unterſuchung über die abſoluten Erforderniſſe, um den Leib des Herrn zu genießen (de conditionibus *manducandi Eucharistiam absolute*). Genießt eine Maus *als creatura irrationalis* den Leib des Herrn? Nein. Ein

deutet demnach auch hier Vermögen, natürliche Fähigkeit, Empfänglichkeit, aber absolut genommen. Es bietet sich uns also abermals dasselbe Ergebniß dar, daß, wenn der natürliche Mensch keine aptitudo für die geistlichen und göttlichen Dinge haben soll, Dies nichts Anderes sagen könne, als: es fehle ihm das natürliche Vermögen dazu, er habe schlechthin keine Receptivität dafür. Ich finde nun in dieser Beziehung nur noch die Bemerkung nöthig, daß die Formel, durch die Erbsünde sei diese aptitudo verschwunden, in ihrer ganzen Strenge deßhalb zu nehmen sei, weil dieselbe schon im Mittelalter gerade auch in dem Artikel von der Erbsünde in der theologischen Sprache üblich war; freilich in der Art, daß die katholischen Gelehrten einschärften, die aptitudo zu allem Guten bleibe auch im Gefallenen. Die besprochene Formel ist also im bestimmtesten Gegensatz zur katholischen Lehre

göttlichen Dingen. Der modus agendi verhält sich wohl zur aptitudo, wie die Form zum Inhalte; wie z. B. die Beschaffenheit unseres Geistes, durch die wir Begriffe und Urtheile bilden können, zum Stoffe, welchen der Geist darreicht, um aus ihm wirkliche Begriffe und Urtheile zu bilden. Will hienach die Concordienformel dem gefallenen Menschen das Eine und das Andere nicht zukommen lassen, so sagt sie nicht weniger, als soviel: es sind in ihm nicht nur keine gottverwandten, durch ihren eigenen Zug zu Gott hinstrebenden Vermögen vorhanden, sondern auch nicht einmal die geistigen Werkzeuge, wodurch dergleichen religiöse Regungen gefaßt und zum Selbstbewußtsein gebracht werden könnten. Alles Dessen ermangelt der gefallene Mensch. Beide Begriffe zusammen umfaßt der Ausdruck, der gefallene Mensch habe keine Fähigkeit (capacitatem) mehr für die göttlichen Dinge, d. h. alle Bedingungen von Seite des menschlichen Geistes, Gott zu erkennen und zu lieben, fehlen ihm, wie sich Dies abermals aus dem Gegensatze zu katholischen Bestimmungen ergibt [1]).

---

1) Bonav. ad l. II. Sentt. Dist. XVI, art. 1, q. 1. In Beantwortung der Frage, ob und wiefern der Mensch das Ebenbild Gottes sei, sagt er . . . Non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali: ipsa autem creatura rationalis, quia *de se nata est* laudare, et nosse et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immediate: et quoniam quanto aliquid immediatius ordinatur ad aliquid, tanto magis convenit cum eo convenientia ordinis, et *anima rationalis, et quaelibet rationalis creatura eo quod capax est Dei et particeps esse* potest, *immediate ordinatur in ipsum*, maxime convenit cum eo *convenientia ordinis*; et quia quanto major est convenien-

Dies ist nun die eine Seite des lutherischen Begriffes des geistlichen Todes, der auf alle Menschen durch Adams Sünde übergegangen ist.

§. 7.

Herr Baur gibt sehr ungenauen Bericht über die Symbolik. Fortsetzung der Lehre von der Erbsünde.

Ich wende mich nun zu dem zweiten Puncte der lutherischen Auffassung der Erbsünde, welcher Dasjenige beschreibt, was an die Stelle des Verlorenen Guten im Menschen getreten sei. Hier muß ich aber vor Allem öffentlich aussprechen, daß ich in hohem Grade über die Entstellung betroffen war, welche meine Beschreibung der hieher gehörigen Vorstellungen der symbolischen Bücher der Lutheraner unter den Händen des Herrn Baur's erlitten hat. Wenn er S. 26—27. sagt, er habe es um so mehr für Pflicht gehalten, die von mir gebrauchten Ausdrücke auf der strengsten Wage der Gerechtigkeit und Billigkeit abzuwägen, da ich so sehr geneigt sei, Ungenauigkeiten in historischen Angaben sogar für Unredlichkeit auszugeben, so kann ich in der That nur wünschen, daß es Herrn Baur gefallen haben möchte, die erkannte

---

tia, tanto expressior est similitudo: hinc est quantum ad hoc genus similitudinis, rationalis creatura ejus similitudo expressa: et ideo imago est et hoc est, quod dicit August. XIV. de trinit. (cap. 8.) *quod eo est anima imago Dei, quod capax ejus est et particeps esse potest*: quia enim ei immediate ordinatur, *ideo capax est* ejus, vel e converso: et quia capax est, ei configurari, *et propter hoc fert in se a suo origine lumen vultus divini — et ideo . . . perfecte dicitur imago Dei . . .*

Pflicht auch in Ausübung zu bringen. Ob es in dem Folgenden geschehen sei, mag die Sache selbst erklären. Herr Baur läßt mich nämlich nicht nur behaupten, daß ich Luthern mit Entschiedenheit den manichäischen Begriff vom Bösen im Menschen beigelegt habe, d. h. daß die Erbsünde nach seiner Lehre etwas Substanzielles, sondern noch dazu, daß nach meiner Darstellung im Wesentlichen auch die Concordienformel in demselben Irrthum geblieben sei. Herrn Baur's Worte lauten S. 27—28. also: «So wenig sich beweisen läßt, daß die lutherische Lehre etwas Substanzielles aus der Natur des Menschen herausnimmt, ebensowenig läßt sich beweisen, daß sie etwas Substanzielles in sie hineinsetzt. Mathias Flacius behauptete zwar, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sei, aber eben so bekannt ist auch, wie nachdrücklich die Concordienformel diese Behauptung des Flacius verwarf, und wie viele Mühe sie sich gab, die wahre Lehre von der Erbsünde, so sehr sie auch den Begriff derselben steigerte, »ab altera parte contra Manichaeorum errores probe munire.« (Sol. Decl. I. De pecc. orig. S. 643.) Es ist daher eine große Ungenauigkeit, durch welche der in der Vorrede ausgesprochene Zweck des Verfassers, den mit den Lehrverschiedenheiten der beiden Confessionen, wie S. V. geklagt wird, oft so unbekannten Mitgliedern seiner Kirche durch seine Symbolik zu einer gründlichen Kenntniß derselben Anleitung zu geben, nicht erreicht werden kann, wenn, ohne zwischen der verworfenen Privatmeinung des Flacius und der ihr entgegengesetzten *öffentlich aufgestellten* Lehre genauer zu unterscheiden, das Verhältniß beider S. 43. 1. A. S. 45.

2. A. nur mit der zweideutigen Wendung berührt wird: nachdem die Verwirrung den höchsten Grad erreicht hatte, habe nothwendig wieder eine rückgängige Bewegung stattgefunden.»

Damit vergleiche man nun meine Worte; sie sind S. 43—44. 1. A. S. 45. 2. A. folgende: «Endlich trat Mathias Flacius auf und behauptete geradezu, die Erbsünde sei die Substanz des gefallenen Menschen. Nachdem nun die Verwirrung den höchsten Grad erreicht hatte, fand nothwendig wieder eine rückgängige Bewegung statt; der blos negative und privative Charakter des Bösen wurde auf's neue begriffen, und man näherte sich wieder mehr der katholischen Betrachtungsweise.» Die mit gesperrter Schrift ausgezeichneten Worte hat Herr Baur nicht aufzunehmen für gut befunden. S. 44. 1. A. S. 46. 2. A. sagte ich aber ferner: «Luther streifte unläugbar an dem manichäischen Gebiete an, wenn er nicht schon wirklich die Grenze überschritt, und es ist auf das Dankbarste anzuerkennen, daß sich seine Schüler mit so vielem Nachdrucke dem Eindringen so großer Verirrungen entgegensetzten.» Auch diese Stelle hat Herr Baur nicht berücksichtigen zu dürfen geglaubt. So bin ich nun freilich ungemein leicht zu widerlegen: Oben hat es Herr Baur so angegangen, daß er durch Weglassung der ihm mißfälligen Stellen in der Concordienformel die Lehre derselben bis ins Unkenntliche herab stimmte; hier, daß er durch Weglassung der nothwendigsten Stellen der Symbolik meine Angaben bis zur verzerrtesten Caricatur hinauf stimmt, und dann mir *vorwirft, in* unreiner Stimmung des Gemüths sei ich *zur Arbeit* geschritten!

Ich beklage übrigens meine Zeit, die ich auf die Berichtigung solcher Dinge verwenden muß; in der That ist Herr Baur und, wie ich dafür halte, bin auch ich zu Besserem da, als daß er sich die trostlose Mühe geben sollte, mir Ansichten aufzubürden, die mir völlig fremd sind, und als daß ich zum zweitenmal sagen müßte, Was einmal gesagt und bewiesen hinreichend ist.

Aus dem Eingang der zuletzt angezogenen Stelle ergibt sich übrigens, ob ich auch nur Luthern unbedingt die manichäische Vorstellung vom Bösen in der Menschenwelt zugetheilt habe. In dem unmittelbar an die erwähnte Stelle sich Anschließenden S. 45. 1. A. S. 47. 2. A. wird aber noch dazu ausdrücklich vorgetragen, daß die mehr genannte Ansicht vom Bösen mit anderen Lehren Luthers in geradem Widerspruch stehe!

Was übrigens die Gründe betrifft, die mich bestimmt haben, Luthern eine an den Manichäismus angrenzende Vorstellung vom Bösen zu geben, so glaubte Herr Baur auch sie nur theilweise berühren zu sollen. Daß ich Stellen beigebracht habe, worin Luther den Zeugungssamen verdammlich (damnabile), und den Foetus im Mutterleibe Sünde (peccatum) nannte, ist übergangen. Noch hätte ich vieles Andere anführen können. Die alten lutherischen Theologen waren hierin oft viel billiger, und entfernten doch wenigstens nicht die Stellen von ihren Augen, die ihnen unbequem waren [1]).

---

1) Bei Quenstedt theologia didactico-polemica. Wittenb. 1669. P. II. p. 134—135. findet man mehrere Ausdrücke der Art gesammelt und, so gut es sich thun ließ, entschuldigt. Sie sind: »naturam hominis esse peccare, hominis essentiam esse peccatum, hominis naturam post lapsum esse mutatam, peccatum originis esse id ipsum quod nascitur

Ich mache hierauf aufmerksam, um noch den Gegensatz zur Kenntniß zu bringen, in welchen sich Luther durch solche Ansichten mit den katholischen Theologen stellte, und zu zeigen, wie er nicht aus etwaiger Unüberlegtheit seiner Ausdrücke, sondern im bewußten Widerspruche gegen vorhandene Lehren sich also äußert, und darum, wenn man seine Ansichten kennen lernen will, Nachdruck darauf zu legen ist.

Anselm von Canterbury nämlich sagte, der Erzeugungssamen sei nicht mehr böse, als [1]) der Speichel, den der Mensch auswerfe, oder das Blut, das er durch Oeffnung der Adern verliere, und viele andere Theologen des Mittelalters wiederholten, Was er gesprochen hatte. Hiegegen erklärte sich Luther, und gab eben dadurch allerdings zu verstehen, daß er das Böse nicht nur sehr crass materiell, sondern auch substanziell aufzufassen pflegte; denn er sprach sich dadurch zugleich gegen die Lehre aus, daß das Böse als solches nur im Willen seinen Sitz habe. Uebrigens hat Herr Baur übersehen, daß es doch auch ausdrückliche, in der Symbolik nachgewiesene, Lehre der Concordienformel sei, daß sich eine positive böse Qualität seit Adam von den Eltern auf die Kinder vererbe.

---

ex patre et matre; hominem esse ipsum peccatum .... Verba Lutheri, quae maxime urgent adversarii tomo I. Jenens. fol. 29. ubi inquit, daß der Mensch, wie er von Vater und Mutter geboren ist, mit seiner ganzen Natur und Wesen sei nicht allein Sünder, sondern auch die Sünde selbsten.» Es sind ganz unstatthafte Erklärungen, wenn man sagt, Luther habe dergleichen Ausdrücke nicht in ihrem eigentlichen Sinne genommen.

1) *Anselm.* de conceptu Virgin. c. 7. Die Worte werden *weiter unten* angeführt werden.

§. 8.

Rechtfertigung der in der Symbolik gegebenen Darstellung des lutherischen Begriffs von der Erbsünde durch einen kurzen Ueberblick der ganzen Geschichte der Behandlung dieser Lehre von Seiten der lutherischen Theologen.

Und nun erst will ich aus der inneren Geschichte der lutherischen Theologie einige Aufschlüße mittheilen, die, wie ich hoffe, meinen von der Concordienformel gegebenen vollständigen Begriff von der Erbsünde auf eine Weise rechtfertigen werden, daß die Richter über mich und Herrn Baur alle Mittel in den Händen haben zu beurtheilen, ob der Vorwurf billig war, daß ich nur so gerade aus der Luft geschöpft habe und mit unreiner Stimmung des Gemüths zur Arbeit gegangen sei, d. h. es geflissentlich darauf angelegt habe, unhaltbare Vorstellungen auf die Concordienformel zu übertragen. — Unstreitig hatte Luther das Ebenbild Gottes im Menschen als Substanz aufgefaßt. Da er nun das Bild Gottes im Menschen durch den Fall verloren gehen ließ, und dasselbe substanziell begriffen hatte, so blieb ihm kaum etwas Anderes übrig, als auch seine Stelle durch eine Substanz auszufüllen, und in der That war das Eine so leicht als das Andere, oder so schwer als das Andere, zu denken.

Allein der Begriff einer bösen Substanz, welcher zu sehr in der Kirche, die einen viele Jahrhunderte dauernden Kampf mit manichäischen Vorstellungen zu bestehen gehabt hatte, verabscheut war, machte Luthern wieder stutzig; er schwankte hin und her, und legte Aussprüche dafür und dagegen in seinen Schriften nieder. Gleichwohl behielt er den Begriff vom substanziell göttlichen Ebenbilde, womit unmittelbar, auch in seinem Systeme, *weniger zu gefährden war, immer bei.* In diesem Puncte

Wie man alſo auch die Sache von lutheriſchen Grundlagen aus behandelte, man ſtieß auf völlige Abſurditäten. Nahm man mit Flacius an, daß das Ebenbild die Subſtanz des Menſchen ſei, ſo war der Menſch in ſeiner Würde gerettet, und für die Wiſſenſchaft die Möglichkeit, Gott zu erkennen und ihn zu lieben ꝛc. befriedigend erklärt; — aber es blieb unerklärlich, wie die Subſtanz durch den Fall vermindert oder vielmehr ganz verloren werden könne; — auch war dann der gefallene Menſch kein Menſch mehr, ſondern ein raſendes Thier. Daſſelbe gilt von der Concordienformel nur in modifizirter Weiſe. Verſtand man ſich dagegen mit den ſpäteren Theologen zur entſchiedenen Annahme, daß das Ebenbild ein Accidens ſei, ſo war die menſchliche Würde ſchon von vorneherein ſchwer verkannt, das Vermögen des Gottesbewußtſeins, ſein eigentlicher Geiſt, als Nebenſache angeſehen, und der gefallene Menſch jedenfalls auch nur Thier![1]) Beide drückte aber in gleicher Weiſe noch die

1) Hollaz. P. II. c. 1. q. 7. p. 503. ſagt: Imago et similitudo Dei, in qua primus homo conditus esse dicitur, nec ipsa essentia animae humanae, nec intellectus, nec voluntas fuit, sed *perfectio accidentalis*, eaque intima et eminentissima. Der Menſch für ſich betrachtet d. h. die Subſtanz des Menſchen iſt alſo Gottes Bild *nicht*, er iſt Gott *unähnlich*, und das Gottesbewußtſein Etwas gar nicht *ihm* weſentliches; denn Was kann das nachhelfende intima noch ſagen wollen nach ſolchen Beſtimmungen? Wenn es daher l. l. q. 15. p. 511. heißt: perfectiones principales imaginem Dei constituentes, fuerunt: excellens scientia intellectus, perfecta sanitas et libertas voluntatis (?) u. ſ. w. ſo war das Gott Wiſſen an ein von Natur nicht zu Gott hinſtrebendes Vermögen — äußerlich angebunden, das Gott Wollen an einen Willen angehängt, der Gott nicht wollte, nicht wollen konnte, weil in ihm nichts ſeinem Vermögen nach Gott Verwandtes war! —

Form, sein Herz, seine vernünftige (!) Seele und sein Wille. Man könne nun nicht mehr zwischen Gottes Werk und Satans Werk unterscheiden, kurz durch Einflößung satanischen Giftes sei der Mensch dem Wesen nach verwandelt worden. In dem ganzen weiten Umkreis der Geschichte der manichäischen Vorstellungen finden wir aber, daß ihre Freunde, wenn sie dergleichen Dinge auch sagten, und im Gefühle noch so sehr festhielten, doch, sobald sie sich in bestimmte Erklärungen im Besondern einlassen sollten, verblüfften, und in Verlegenheiten aller Art geriethen. Dann zeigte sichs oft, daß sie doch nichts Anderes meinten, als das moralische Lebensprincip sei sündhaft, das von Gott gegebene Denk- und Willensvermögen sei zwar geblieben, es habe aber nun eine Gott entgegengesetzte Richtung genommen. Die Sünde sei also bei aller Substanzialität doch keine Substanz. So erging es auch dem Flacius, wie seine vor Menzel, Superintendenten in Eisleben, abgegebenen Erklärungen so ziemlich zeigen. Ungeachtet dieser Erklärungen blieb er aber doch bei seiner früheren Behauptung, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sei; denn wäre sie keine Substanz, sagte er, so müßte sie ein Accidens sein, durch ein Accidens werde aber keine Substanz corrumpirt, und alle Lutheraner gäben zu, daß die menschliche Substanz nicht mehr unversehrt sei (integra). Man theilte nun die Lutheraner in Substanzialisten und Accidentisten ein. Die Bergleute auf und um den Harz fragten sich: «best du een Occidenter, oyder Substanzioner?» und kamen, je nachdem die Antwort lautete, oft in blutiges Handgemenge [1]).

1) Man vergl. Calov. Tom. V. Art. I. c. 1. Quenstedt l. c. P. II. dat. II. c. 2. q. 10. p. 150 ff.

ahmte ihn die Apologie der Augsburgischen Confession nach. Nun aber traten Mathias Flacius und seine Anhänger auf; sie begriffen in ihrem Kampfe mit Victorin Strigel und Anderen vollkommen den besprochenen Zusammenhang zwischen dem Ebenbilde Gottes und dem an dessen Stelle durch Adams Fall getretenen Bösen; da sie nun die Erbsünde als Substanz des gefallenen Menschen darstellten, so steigerten sie auch den Begriff vom göttlichen Ebenbilde, und behaupteten nicht nur, es sei zur Substanz des Menschen gehörig, sondern es sei die Substanz des Menschen selbst gewesen, die eigentliche Seele des Menschen. Die Gründe, welche die Flacianer entwickelten, waren in der That ihres scharfsinnigen Führers würdig. Sie sagten, nach allgemein christlichen Begriffen sei das göttliche Ebenbild das Edelste und Vorzüglichste im Menschen; eine Substanz sei aber vorzüglicher als eine Qualität, es müsse also auch dasselbe eine Substanz gewesen sein. Sie lehrten weiter, und dies war ungleich wichtiger und bestimmter, man betrachte das Ebenbild als die Quelle aller guten Bewegungen und Handlungen Adams, eine solche Quelle könne aber keine bloße accidentelle Qualität gewesen sein; vielmehr sei anzunehmen, daß diese Quelle das Wesen Adams gewesen sei. Ueberhaupt sei das Ebenbild Gottes das Sein des ersten Menschen gewesen, denn dazu sei er geschaffen worden, Gottes Ebenbild zu sein.

Nun aber war es unter den Lutheranern ganz unbestrittener Grundsatz, daß durch Adams Sünde das göttliche Ebenbild verloren gegangen sei; die Flacianer sagten also, da der Mensch ohne Substanz zu sein, gar nicht leben konnte, die Sünde sei die Substanz des gefallenen Menschen, oder auch sie sei seine substanzielle

Form, sein Herz, seine vernünftige (!) Seele und sein Wille. Man könne nun nicht mehr zwischen Gottes Werk und Satans Werk unterscheiden, kurz durch Einflößung satanischen Giftes sei der Mensch dem Wesen nach verwandelt worden. In dem ganzen weiten Umfreis der Geschichte der manichäischen Vorstellungen finden wir aber, daß ihre Freunde, wenn sie dergleichen Dinge auch sagten, und im Gefühle noch so sehr festhielten, doch, sobald sie sich in bestimmte Erklärungen im Besondern einlassen sollten, verblüfften, und in Verlegenheiten aller Art geriethen. Dann zeigte sichs oft, daß sie doch nichts Anderes meinten, als das moralische Lebensprincip sei sündhaft, das von Gott gegebene Denk- und Willensvermögen sei zwar geblieben, es habe aber nun eine Gott entgegengesetzte Richtung genommen. Die Sünde sei also bei aller Substanzialität doch keine Substanz. So erging es auch dem Flacius, wie seine vor Menzel, Superintendenten in Eisleben, abgegebenen Erklärungen so ziemlich zeigen. Ungeachtet dieser Erklärungen blieb er aber doch bei seiner früheren Behauptung, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sei; denn wäre sie keine Substanz, sagte er, so müßte sie ein Accidens sein, durch ein Accidens werde aber keine Substanz corrumpirt, und alle Lutheraner gäben zu, daß die menschliche Substanz nicht mehr unversehrt sei (integra). Man theilte nun die Lutheraner in Substanzialisten und Accidentisten ein. Die Bergleute auf und um den Harz fragten sich: «best du een Occidenter, oyder Substanzioner?» und kamen, je nachdem die Antwort lautete, oft in blutiges Handgemenge [1]).

1) Man vergl. Calov. Tom. V. Art. I. c. 1. Quenstedt l. c. P. II. dat. II. c. 2. q. 10. p. 130 ff.

Der Concordienformel war nun die Aufgabe geworden, auch hierüber zu entscheiden, und nach den Grundprincipien der lutherischen Kirche die aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Von den historisch gegebenen Voraussetzungen konnten, durften und wollten sich die Verfasser des neuen Symbolums nicht lossagen; aber die Beschaffenheit dieser geschichtlichen Daten haben wir bereits kennen gelernt: auf dem übelbeschaffenen Grund derselben konnte unmöglich Stichhaltiges und die erleuchtete christliche Vernunft Befriedigendes erbaut werden. Das Wechselverhältniß von Gottesbild im gesunden, und von Satansbild (wenn man mir erlaubt mich solcher Ausdrücke zu bedienen, die damals unter den Lutheranern, namentlich von der flacianischen Partei, sehr üblich waren) im kranken Zustande des Menschen, dann die Begriffe von Substanz und Accidens mußten in Anwendung kommen. Was das letztere betrifft, so sagt die Concordienformel ausdrücklich, als eine unbewegliche Wahrheit werde anerkannt, daß Alles entweder Substanz oder Accidens sei, entweder also für sich subsistirend oder von Aussen herzukommend und der Substanz nur inhärirend [1]). Es blieb ihr also keine andere Wahl, als entweder das Ebenbild als Substanz oder als Accidens sich zu denken. Faßte sie nun aber das göttliche Ebenbild, von dem doch die Lehre war, daß es verloren gegangen sei, geradezu als die Substanz des Menschen auf, so fiel sie dem Flacius in die Arme;

---

1) Solid. Declar. p. 652. Cum haec sit immota veritas, quod quicquid est, id aut substantia sit, aut accidens h. e. vel per se subsistens quiddam, vel quod aliunde *accidit et in* substantia haeret.

stellte sie es in die Kategorie des Accidens, so mußte sie die Urgerechtigkeit auch als ein Accidens beschreiben und konnte den Katholicismus schlechthin nicht vermeiden, sowie auch der entschiedenste Widerspruch mit den Reformatoren und all ihren Principien nicht hätte umgangen werden können.

Was that sie nun? Sie wendete den Begriff von Substanz und Accidens gar nicht ausdrücklich auf das Ebenbild im Urmenschen an, wählte aber dafür andere gleichbedeutende Formeln, unterschied wenigstens unbewußt zwischen höherem und niederem Seelenwesen, ließ jenes durch die Erbsünde verloren gehen, während sie dieses dem gefallenen Menschen noch gestattete, und nahm somit an, daß zwar nicht die Substanz des Menschen abhanden sei, aber doch Substanzielles sich abgelöst habe. Sehr beachtenswerth ist es, daß es die Verfasser der Concordienformel nicht wagten den Flacianern gegenüber auszusprechen, daß von der Substanz des Menschen Nichts verloren werden könne, obschon sie alle Aufforderung dazu hatten. Warum thaten sie es nicht, wenn sie nicht auch selbst Substanzielles verlieren ließen? Von diesem geschichtlichen Boden hätte übrigens Herr Baur manches nicht Unerhebliche gegen mich einwenden können; und ich will hiemit ausdrücklich den Punct namhaft gemacht haben, wo er in seiner Controverse gegen mich wenigstens sehr Scheinbares vorbringen kann. Warum argumentirte Herr Baur auch nicht aus den Schriften des Chemnitz gegen mich, der doch einer der Verfasser der Concordienformel war?

§. 9.

Fortsetzung.

Es ist nicht uninteressant, zuzuschauen, wie die späteren lutherischen Theologen die Sache behandelten. Sie kamen im Kampf mit dem Flacianismus immer mehr dem Begriff, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit ein Accidens gewesen sei, näher; sie sagen nicht mehr, daß das verlorene Ebenbild in geistigen Kräften und Anlagen bestanden habe, sondern, im entschiedenen Widerspruch auch mit Luther, wenn man eigentlich reden wolle, müsse gesagt werden, daß das Ebenbild und die Urgerechtigkeit nur die Geradheit und Unversehrtheit der Kräfte und Anlagen der Seele gewesen sei u. s. w. Freilich fügen sie auch schon wieder hinzu: die ursprüngliche Gerechtigkeit sei aus den Principien der Natur zu erklären, — aber nicht aus den der gefallenen und stehenden Natur gemeinsamen, sondern aus den der letzteren eigenthümlichen, sie seien darum überhaupt nichts die Substanz des Menschen Constituirendes, sondern nur an sie sich Anschließendes und Herzukommendes [1]).

1) Quenstedt l. l. p. II. c. 1. Sect. II. q. 4. p. 17. Fuit imago Dei in primo homine *proprie loquendo* non ipsa ejus substantia vel forma substantialis, h. e. non totus homo, vel alterutra ejus pars, anima vel corpus, nec aliqua animae rationalis facultas essentialis, intellectus aut voluntas, *sed accidentalis in essentia hominis perfectio*, vel omnium animae et corporis virium rectitudo et integritas. Mit dieser These verbindet dann Quenstedt eine Menge Distinctionen, von welchen die achte also lautet: dist. inter abstractum et concretum, inter rectum et rectitudinem. Imago Dei *proprie loquendo* non fuit ipsa natura recta, principium aliquod συστατικόν, substantiam *hominis* constituens, sed naturae rectitudo erat ἐπόμενον *aliquod* cum natura hominis arctissime cohaerens, eique

Was sollte man sich nun aber schon unter einem Princip der Natur denken, das der Natur nicht nothwendig und substanziell zugehört? Wie in einem Accidens das Vermögen zu Actionen finden, als da sind: Gott erkennen, ihn lieben, sein Gesetz erfüllen? Hierin war Flacius unwiderleglich, und sah weiter als alle Lutheraner seiner Zeit. Aber das Mißlichste lag eigentlich darin, daß das Gottesbewußtsein nun zu einem bloßen Accidens des Menschen herabsank; denn das Ebenbild Gottes sollte ja immer noch Dasjenige sein, in welchem sich Gott reflectirt, und wodurch der Mensch mit ihm in Verkehr steht, und von seinem Verhältniß zu Gott weiß — da alles Uebrige, was außerdem der Mensch noch an Anlagen und Vermögen hatte, ja nur der Erde zugehören sollte! So war also der irdische Mensch als der eigentliche Mensch angesehen, der höhere aber als Etwas, das zu dem niederen eben auch noch hinzukömmt! Gegen Flacius sagen die lutherischen Theologen, die substanzielle Natur des Menschen sei nur die mittelbare und entfernte Ursache der Vorzüge Adams, d. h. sie sei nur Organ und Trägerin derselben gewesen, sie habe nur die Eigenschaft gehabt, sie aufzunehmen und durchscheinen zu lassen und in dieser Weise sie zu offenbaren, ungefähr wie eine Glasscheibe das Licht durchläßt: die mitproductive Kraft war sie nicht! Die einzig productive Kraft sollte das Ebenbild sein, aber — gleichwohl nur ein Accidens, nichts Substanzielles!

---

accidentaliter competens. Vergl. was S. 49. und ff. von der justitia originalis gesagt wird. Die imago Dei unterscheidet sich von jener, wie das Ganze vom Theil; die imago umfaßt nach den luther. Theologen Leib und Seele, die *justitia orig. nur die letztere.*

Wie man also auch die Sache von lutherischen Grundlagen aus behandelte, man stieß auf völlige Absurditäten. Nahm man mit Flacius an, daß das Ebenbild die Substanz des Menschen sei, so war der Mensch in seiner Würde gerettet, und für die Wissenschaft die Möglichkeit, Gott zu erkennen und ihn zu lieben ꝛc. befriedigend erklärt; — aber es blieb unerklärlich, wie die Substanz durch den Fall vermindert oder vielmehr ganz verloren werden könne; — auch war dann der gefallene Mensch kein Mensch mehr, sondern ein rasendes Thier. Dasselbe gilt von der Concordienformel nur in modifizirter Weise. Verstand man sich dagegen mit den späteren Theologen zur entschiedenen Annahme, daß das Ebenbild ein Accidens sei, so war die menschliche Würde schon von vorneherein schwer verkannt, das Vermögen des Gottesbewußtseins, sein eigentlicher Geist, als Nebensache angesehen, und der gefallene Mensch jedenfalls auch nur Thier![1]) Beide drückte aber in gleicher Weise noch die

1) Hollaz. P. II. c. 1. q. 7. p. 303. sagt: Imago et similitudo Dei, in qua primus homo conditus esse dicitur, *nec* ipsa essentia animae humanae, *nec* intellectus, *nec* voluntas fuit, sed *perfectio accidentalis*, eaque intima et eminentissima. Der Mensch für sich betrachtet d. h. die Substanz des Menschen ist also Gottes Bild nicht, er ist Gott unähnlich, und das Gottesbewußtsein Etwas gar nicht ihm wesentliches; denn Was kann das nachhelfende intima noch sagen wollen nach solchen Bestimmungen? Wenn es daher l. l. q. 13. p. 311. heißt: perfectiones principales imaginem Dei constituentes, fuerunt: excellens scientia intellectus, perfecta sanitas et libertas voluntatis (?) u. s. w. so war das Gott Wissen an ein von Natur nicht zu Gott hinstrebendes Vermögen — äußerlich angebunden, das Gott Wollen an einen Willen angehängt, der *Gott nicht* wollte, nicht wollen konnte, weil in ihm nichts *seinem* Vermögen nach Gott Verwandtes war! —

Unmöglichkeit zu zeigen, wie der gefallene Mensch zu Gott zurückgerufen werden könne, da nach beiden Ansichten gar keine Anknüpfungselemente im Menschen sein konnten; nach beiden war auch kein Mitwirken des Menschen mit Gott denkbar, keine Schuld für den Sünder und keine Zurechnung für Diejenigen, die unbekehrt bleiben.

Was ist nun aber das Resultat dieser Thatsachen für die zwischen Herrn Baur und mir verhandelten Streitfragen? Aus dem Gesagten stellt sich aufs Klarste heraus, Was die nach dem Falle noch übrig gebliebenen Vermögen nach der lutherischen Ansicht sind: nur dem Irdischen, dem Zeitleben angehörige Potenzen, da ja, nach den symbolischen Büchern, das Ebenbild aus dem gefallenen Menschen vertilgt ist; durchaus aber ist mit der Festsetzung, daß das Vermögen für die geistlichen und göttlichen Dinge durch den Fall verloren sei, nicht gesagt, daß sich der Gefallene nur auf einer niedrigeren Stufe des religiösen Lebens vor der Erlösung befinde, oder durch seine Naturkräfte zu den besondern christlichen Wahrheiten sich zwar nicht erheben könne, aber doch wohl zu den allgemeineren; doch hierüber nachträglich noch Eins.

Selbst zu Ende des siebzehnten und im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, wo durch den Einfluß der cartesianischen und leibnitzischen Philosophie allmählig ganz andere Ansichten über die Natur des Menschen in Umlauf kamen, als vor Luther und der Concordienformel zu verantworten waren, wagten es die orthodoxen lutherischen Theologen immer noch nicht, in der Natur des Menschen irgend einen zu erweckenden Funken religiösen Lebens *anzuerkennen, vielmehr* halfen sie sich durch die *späteren synergistischen*, von der Concordienformel ver-

worfenen, Aeußerungen Melanchthons, daß nämlich noch Ueberreste des göttlichen Ebenbildes im Menschen seien, durch welche die natürliche Theologie, die allgemeinen Lehren von Gott gewonnen würden![1]) Daß aber im gefallenen Menschen auch nur eine Spur vom göttlichen Ebenbilde noch sei, auch nur ein Fünkchen geistlicher und göttlicher Kräfte, hatte die Concordienformel in Abrede gestellt. Nach dieser also war der gefallene Mensch in den Sünden so gestorben, daß schlechterdings keine religiöse Anlage zu dem allgemeinen Glauben an Gott mehr vorhanden war!

§. 10.

Schlußbemerkungen.

Stellen wir nun auch, wie Herr Baur es verlangt, das Ergebniß aus dem ganzen bisherigen Vortrag kurz zusammen. Es lautet: 1) die Erbsünde, sofern sie eine Privation ist, wird von den lutherischen symbolischen Büchern dargestellt als Verlust des göttlichen Ebenbildes, welches sie als die religiös-sittliche Anlage des Menschen

1) Hollaz. l. l. P. I. c. 1. p. 209. Per lumen naturae hic intelliguntur principia naturae et religionis, quibus notitia Dei naturalis velut rationi cognoscendi innititur (mit Berufung auf den synergistischen Melanchthon) . . . Principia naturae et rationis, e quibus Deus quatantenus cognoscitur, dicuntur alias notitiae innatae, item communes de Deo nationes, *et sunt quaedam quasi rudera aut reliquiae imaginis divinae* . . . . Principia naturae, e quibus deus quodammodo innotescit, sunt vel theoretica, vel practica. Theoretica sunt: Deus est, Deus unus est, verus, bonus, omnipotens, justissimus etc. Deus est conservator et gubernator hujus universi. Principium *practicum* est: Deus est colendus. Doch hat schon Gerhard ähnliche Ansichten vorgetragen; vergl. Symbolik §. 6.

beſchreiben; 2) ſofern durch die Erbſünde auch Etwas in der beraubten Natur geſetzt wird, ſchildern ſie dieſelbe als eine poſitive Qualität, die den ganzen Menſchen repeſtet, Was den Begriff der Concupiscenz bildet. Es bleibt alſo beim Alten; bei dem in der Symbolik Vorgetragenen. Herr Baur aber ſagt S. 29: «ziehen wir nun die bisher unterſuchten beiden Beſtimmungen, die der Verfaſſer der lutheriſchen Lehre beilegt, wie ſie ja ihr nicht wirklich angehören, nicht weiter in Betracht, ſo bleibt uns auch nach der Entfernung derſelben ein ſehr reeller Begriff derſelben. Die Erbſünde bezeichnet denjenigen Zuſtand des Menſchen, in welchem, ſofern er für ſich betrachtet wird, das höhere geiſtige Bewußtſein und Leben, das dem Menſchen nur durch das göttliche Prinzip des Chriſtenthums mitgetheilt wird, noch nicht in ihm erwacht iſt.» Hier drängen ſich natürlich alle Fehlgriffe Herrn Baur's zuſammen. Einmal ſagt die Lehre von der Erbſünde keineswegs, Was noch nicht, ſondern Was nicht mehr iſt. Denn die ſymboliſchen Bücher der Lutheraner nehmen eine Beraubung dageweſener Vollkommenheiten durch einen Sündenfall an (amissio et privatio imaginis Dei). Man legt alſo eine den genannten Schriften ſchlechthin fremde Lehre bei, wenn man ſagt, ſie bezeichne den Zuſtand, in welchem das höhere geiſtige Bewußtſein noch nicht erwacht ſei. Sodann ſetzt dieſer Ausdruck voraus, das religiöſe Bewußtſein dürfe nur erweckt werden; es ſei alſo ein niedrigeres religiöſes Bewußtſein vorhanden, das nur der Anregung, des Anſtoßes bedürfe, um ſich zu dem höheren zu erheben. Nichts weniger als Dies iſt, wie ich vollkommen genügend bewieſen habe, die Lehre der ſymboliſchen Schriften der Lutheraner; vielmehr iſt nach

der Concordienformel nicht nur gar kein religiöses Bewußtsein und gar kein religiöses Leben vorhanden, sondern nach ihren Bestimmungen fehlt das Vermögen, die Anlage zu demselben. Der gefallene Mensch lebt nur noch ein animalisches Leben und zwar nicht blos, weil das höhere Leben noch nicht hervorgetreten ist, auch nicht blos, weil es nicht mehr wegen der Sünde hervortreten kann, sondern weil es in seiner Wurzel erstorben ist. Der Mensch ist nur eine höhere Gattung von Thieren.

Herr Baur fährt fort: «Alles, was der blos sinnlichen, natürlichen, vom Geiste noch nicht erweckten physischen Seite des Menschen angehört, ist eben deßwegen von der Erbsünde beherrscht und durchdrungen, und das Wesentliche ihres Begriffes besteht daher darin, daß der an sich natürliche Zustand, doch zugleich als ein sündhafter, als ein nicht ursprünglicher, sondern erst durch die eigene Schuld des Menschen entstandener, gedacht wird, als eine dem Menschen selbst zuzurechnende Veränderung seiner Natur. Mit dem Begriff der Natur muß der Begriff der Sünde verbunden werden, wenn der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, zwischen Sünde und Erlösung seine wahre Bedeutung haben soll, und es läßt sich daher leicht zeigen, daß jede Bestimmung der Lehre von der Erbsünde, entweder den Begriff der Erbsünde aufhebt, oder ihn nur insofern wahrhaft und reell anerkennen kann, sofern sie mit der lutherischen Lehre zusammentrifft.» — Hier findet sich auch nicht einmal mehr eine leise Spur historischer Treue und Wahrhaftigkeit; zuerst sagt Herr Baur, blos die physische Seite der Natur des Menschen sei von der Erbsünde *beherrscht*, da doch die Concordienformel ausdrücklich

ſagt, auch die von ihr ſogenannte Vernunft, der Wille, und das Herz ſeien durch die in ſie eingedrungene Sünde aufs Tiefſte zerrüttet, und der gefallene Menſch ganz bös. Sodann gibt Herr Baur vor, die Concordienformel halte den Zuſtand der Erbſünde für einen «an ſich natürlichen Zuſtand,» und doch ſchildert ſie ihn überall als einen unnatürlichen, die Natur verderbenden, vermindernden Zuſtand (corruptio naturae)! Welche Widerſprüche läßt er aber hierauf die armen ſymboliſchen Bücher ſeiner Kirche ſagen! Von dem an ſich natürlichen Zuſtand läßt er ſie nämlich gleich darauf lehren, daß er ein ſündhafter ſei, als wäre das an ſich Natürliche ſündhaft, und als hätten nicht vielmehr die oft genannten Schriften das an ſich Natürliche ohne Sünde, als durch und durch gerecht und heilig und ſelig dargeſtellt! Aber noch mehr; den an ſich natürlichen Zuſtand nennt Herr Baur ferner den nicht urſprünglichen und durch eigene Schuld erſt entſtandenen, und um dieſer Verwirrung die Krone noch aufzuſetzen, wird der an ſich natürliche Zuſtand als eine «dem Menſchen ſelbſt zuzurechnende Veränderung ſeiner Natur» dargeſtellt!

Wenn es Herrn Baur Vergnügen macht, dergleichen Dinge, oder vielmehr Undinge, von welchen aller Sinn ſo fern liegt, als der Himmel von der Hölle, in ſein Syſtem aufzunehmen, nun in Gottes Namen; wo iſt aber auch nur ein Geringſtes von Beweis, daß die ſymboliſchen Bücher ſeiner Confeſſion dieſelben enthalten? Doch ich habe mich geirrt, wenn ich ſagte, der Verwirrung ſei die Krone bereits aufgeſetzt; denn es kommt noch Verwirrteres. Es wird nämlich geſagt: «mit dem *Begriff der Natur* muß der Begriff der Sünde

verbunden werden!» Dieß ist ja der leibhaftige Manichäismus; Herr Baur findet denselben also selbst in den Bekenntnißschriften seiner Kirche, und nahm es mir so übel, daß auch ich ihn in denselben gefunden hätte! Zum Begriff der Natur gehört der Begriff der Sünde! Was heißt Dies? Zum Begriff der Wahrheit gehört die Lüge! Zum Begriff der Tugend das Laster! Zum Begriff Gottes der Begriff des Teufels! Nun noch weiter kann es doch nicht mehr getrieben werden, wenn man platterdings Lust hat, Nichts zu sagen, und so steht mir denn auch auf kurze Zeit wenigstens die Erlösung aus diesen Regionen bevor, in welchen der lebendige Widerspruch sich häuslich niedergelassen hat. Herr Baur sagt nämlich nur noch, wenn mit dem Begriff der Natur der Begriff der Sünde verbunden werde, könne allein auch der Gegensatz zwischen Natur und Gnade begriffen werden, so wie auch jede von der lutherischen Lehre abweichende Bestimmung in Betreff der Erbsünde den Begriff der Erbsünde aufhebe; allerdings den Begriff, den Herr Baur mit der Erbsünde verbindet und den Gegensatz von Natur und Gnade, den er aufstellt. Ich wünsche übrigens den Lutheranern Glück, daß sich kein Wort von allem diesem Gerede in ihren Bekenntnißschriften vorfindet; denn obgleich sich Irrthümliches genug in dieselben eingeschlichen hat, so weit von der Wahrheit haben sie sich doch nicht entfernt, als Herr Baur ihnen zumuthet. Nachdem ich hiemit die Beurtheilung der Kritik, welche Herr Baur meiner Darstellung des lutherischen Begriffes von der Erbsünde gewidmet hat, vollendet habe, ist seine Kritik der katholischen Lehre von *derselben* Sünde und den damit zusammenhängenden *Lehrtheilen* zu würdigen.

II. Artikel.

Die katholische Lehre von der Urgerechtigkeit, Erbsünde und Freiheit, irrig beurtheilt von Herrn Baur. Würdigung seiner Kritik.

§. 11.

Ueberblick, und allgemeine Orientirung.

Matthias Flacius hatte für sich den wahren und einzig richtigen Begriff vom göttlichen Ebenbilde gerettet, wenn er bis an sein Lebensende der Behauptung ergeben blieb, daß es in der Seele des Menschen bestehe. Es ist Dies auch der katholische Begriff. Aber desto tiefer war der Fall des Flacius, wenn er die Menschen des Ebenbildes durch die Sünde Adams beraubt werden ließ, und sich nicht auch hierin an den katholischen Lehrbegriff anschloß. Wie tief und wahr erscheint uns dieser, wenn die katholischen Theologen die Natur der Erbsünde kurz also beschreiben, sie sei die Beraubung der übernatürlichen und eine Verwundung der natürlichen Gaben des Menschen! Die innige Gemeinschaft mit Gott, die nie durch geschöpfliche Principien allein vermittelt werden kann, die immer und ewig ein unmittelbares Einwirken göttlicher Kräfte auf den Menschengeist erfordert, war nun freilich unterbrochen, auch die Naturkräfte selbst durch die Sündhaftigkeit in ihrer Richtung verkehrt und in Bezug auf die Erfassung Gottes und seines Willens geschwächt — aber das Ebenbild war gleichwohl geblieben, weil die Naturgaben, weil der Geist des Menschen selbst, und damit auch die Empfänglichkeit für Gott, eine unter der Nacht der Sünde *schlummernde, oder doch immer nur halbwache, aber gleichwohl stets vorhandene* Anlage zum frommen Leben

blieben, die den höheren Ruf des Retters vernehmen, an seiner hilfreichen Hand erstehen, und zur vollen Thätigkeit erstarken konnte.

Der heilige Franz von Sales, einer der edelsten praktischen Schriftsteller der katholischen Kirche, hat diese Lehre nach seiner gewöhnlichen Weise in Bildern, um möglichst anschaulich und gemeinfaßlich zu sein, in wunderbarer Klarheit und Einfalt also vorgetragen: «Sobald der Mensch mit einiger Aufmerksamkeit an die Gottheit denkt, so empfindet er eine freudige Bewegung des Herzens, welche bezeugt, daß Gott der Gott des menschlichen Herzens ist, und niemals empfindet unser Geist so große Freude als beim Gedanken an die Gottheit, deren mindeste Kenntniß, wie der Fürst der Philosophen sagt, mehr werth ist, als alles Uebrige .... Wenn irgend ein Unfall unser Herz in Furcht setzt, plötzlich nimmt es seine Zuflucht zur Gottheit, und legt dadurch das Bekenntniß ab, daß, wenn ihm auch Alles feindselig ist, sie ihm allein voll Güte bleibt, und wenn es Gefahr befürchtet, sie allein, als sein höchstes Gut, Rettung und Sicherheit gewährt.»

«Diese Freude, dieses Vertrauen, welches das menschliche Herz von Natur zu Gott hat, kömmt gewiß von der Verwandtschaft, welche zwischen Gott und unserer Seele stattfindet. Eine große, aber geheimnißvolle Verwandtschaft; eine Verwandtschaft, welche Jedermann kennt, aber wenige Menschen verstehen; eine Verwandtschaft, die man nicht läugnen, aber auch nicht leicht durchdringen kann. Wir sind nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen: Was heißt Das *anders, als* daß wir eine tiefe Verwandtschaft mit Gott *haben?* .... Obschon nun aber unsere Natur gegen-

wärtig nicht mehr mit der ursprünglichen Gesundheit und Gerechtigkeit begabt ist, welche der erste Mensch bei seiner Schöpfung hatte, obschon wir im Gegentheil durch die Sünde sehr verderbt sind; so ist uns doch noch eine heilige Anlage, Gott über Alles zu lieben, geblieben, auch das natürliche Licht, durch welches wir erkennen, daß seine höchste Güte über Alles liebenswürdig ist, und es ist unmöglich, daß nicht ein Mensch, der aufmerksam an Gott denkt, durch eine blos natürliche Belehrung dazu angeregt, eine gewisse Bewegung der Liebe empfinde, welche aus jener schlummernden Anlage unserer Natur im Grunde des Herzens aufsteigt.»

«Bei den Repphühnern ereignet es sich oft, daß sie einander die Eier stehlen, um sie auszubrüten; sei es, daß sie Begierde haben, Mütter zu werden, sei es, daß sie ihre eigenen Eier nicht kennen. Aber welche wunderbare, jedoch sichere Beobachtung wurde nun nicht schon gemacht! Das junge Repphuhn, welches unter den Flügeln einer fremden Henne heranreifte, verläßt oft auf den ersten Ruf, den es von seiner wahren Mutter hört, die das Ei gelegt hatte, aus welchem es hervorgekommen war, die räuberische Henne, begibt sich zu seiner ersten Mutter, und bleibt in ihrem Gefolge. Das innere Verhältniß, in welchem es zu seinem ersten Ursprunge steht, bewirkte Dies, ein inneres Verhältniß, welches sich bisher nicht aussprach, und verborgen, sich selbst verhüllt und gleichsam schlafend blieb, bis es seinem Gegenstand begegnete, wo es dann plötzlich erwachte, sich seiner gleichsam bewußt wurde, losbrach, und die Sehnsucht des jungen Repphuhns zu seiner ersten Verbindung zurücktrieb. So auch, mein Theotim, verhält es sich *mit dem menschlichen Herzen*; obgleich es unter der

irdiſchen, niederen und vergänglichen Welt, und, um mich ſo auszudrücken, unter den Flügeln der Natur gepflegt, genährt und erzogen wurde, ſo erwacht doch beim erſten Blick, welchen es auf Gott wirft, bei der erſten Kenntniß, welche es von ihm erhält, die urſprüngliche Anlage, Gott zu lieben, welche wie erſtickt, und wie nicht vorhanden war, in einem Augenblick, und thut ſich unverſehens, wie ein unter der Aſche ſchlafender Funke kund . . . . [1]). »

---

1) Die herrliche Stelle lautet im Original alſo: **Entre les perdrix, il arrive souvent que les unes derobent les oeufs des autres, afin de les couver, soit par l'avidité qu'elles ont d'être meres, soit pour leurs stupidité, qui leur fait meconnaître leurs oeufs propres. Et voicy chose estrange, mais neansmoins bien témoiguée; car le perdreaux qui aura été eclos, et nourry sous les ailes d'une perdrix estrangere, au premiere reclam qu'il ort**

[redacted]

« Unserer armseligen, durch die Sünde verwundeten (navrée) Natur ergeht es wie den Palmbäumen, die wir von südlicheren Gegenden in die unsrigen verpflanzen; sie bringen, wie sich nicht läugnen läßt, gewisse unvollkommene Erzeugnisse hervor, gleichsam Versuche zu den ihnen eigenthümlichen Früchten, aber vollkommene, reife, gewürzreiche Datteln können sie nur in wärmeren Gegenden erzeugen. So bringt wohl auch unser menschliches Herz durch seine Natur gewisse Versuche der Liebe zu Gott hervor, aber ihn über alle Dinge zu lieben, welches die wahre Reife der Liebe wäre, gelingt nur den Herzen, die von der himmlischen Gnade beseelt und unterstützt, die im Stande der heiligen Liebe sind, und die geringe unvollkommene Liebe, zu welcher die Natur in sich selbst die Versuche fühlt, ist nur ein gewisses Wollen ohne zu wollen; ein Wollen, das wohl wollte, aber doch nicht will; ein unfruchtbares Wollen, welches keine wahren Wirkungen hervorbringt; es ist ein gelähmtes Wollen (vouloir paralytique), das den heilsamen Teich sieht, aber die Kraft nicht hat, sich hinein zu werfen; dieses Wollen ist endlich eine unzeitige Geburt (avorton) des guten Willens, welche nicht das Leben einer edlen Kraft besitzt, um Gott wirklich allen Dingen vorzuziehen. Von ihm spricht der Apostel in der Person des Sünders, wenn er sagt: « das Wollen ist in mir, aber das Gute kann ich nicht vollbringen . . . . »

« Gleichwohl ist der natürliche Keim, Gott über alle Dinge zu lieben, nicht umsonst in unseren Herzen. Denn Was Gott betrifft, so bedient er sich desselben wie eines Bandes, um uns sanfter zu ergreifen und an sich zu ziehen, und es scheint, daß Gottes Güte durch diese *Empfänglichkeit unsere Herzen* an sich bindet, wie man

wohl kleine Vögel an einen Faden befestigt, um uns zu sich ziehen zu können, wenn es seiner Barmherzigkeit gefällt, Mitleid mit uns zu haben. In Bezug auf uns ist sie ein Zeichen, und ein Andenken an unseren ersten Ursprung und unseren Schöpfer, zu dessen Liebe sie uns durch die geheime Mahnung antreibt, daß wir seiner göttlichen Güte angehören. Es ist, wie mit den Hirschen, welche, wenn ihnen große Fürsten zuweilen Halsbänder mit ihren Wappen anlegen und sie dann frei lassen, dadurch von allen, die auf sie stoßen, erkannt werden, und nicht nur zu dem Zwecke, daß man wissen möge, daß sie einst von dem Fürsten, dessen Wappen sie tragen, gefangen wurden, sondern auch, um ihm bewahrt zu werden. So erkannte man das äußerst hohe Alter eines Hirsches, welcher, einigen Geschichtschreibern zufolge, dreihundert Jahre nach dem Tode Cäsars gefangen wurde; denn er hatte ein Halsband, auf welchem ein an Cäsar erinnerndes Sinnbild war mit den Worten: «Cäsar hat mich losgelassen» [1]).

Das Dogma, worauf sich hier Franz von Sales stützt, bildet einen der strahlendsten Puncte im ganzen Lehrgebäude der katholischen Kirche, wenn man anders so von einem Systeme sprechen darf, wo Alles gleich vortrefflich ist. Wenn selbst die Natur des gefallenen Menschen noch einen unvertilgbaren Zug zu Gott hin hat, wie mächtig muß er sich wohl in der Natur desselben ausgesprochen haben, als sich der Rost der Sünde noch nicht um die Seele herum angesetzt hatte, und dieser Zug sich frei und ungehindert emporbewegte! Gleichwohl

1) S. François de Sales, de l'amour de Dieu l. I. c. 15. 16. 17. 18. Oeuvres Ed. Par. 1669. Tom. I. p. 288. seq.

ist es Lehre, und wohl begründete Lehre der katholischen Theologen, wenn auch nicht förmlich declarirtes Dogma der Kirche, daß, um den Menschen innerlich zu heiligen, ihn wahrhaft und vollkommen gerecht zu machen, um ihn in die innigste Verbindung mit Gott zu setzen und in derselben zu erhalten, ein göttliches Princip, als zu zur Natur hinzukommendes Geschenk (accidens) nöthig war! Dieses war erforderlich, nicht um den Menschen zu reinigen, gleich als wäre er vorher unrein gewesen, auch nicht um die Natur des Menschen zu ergänzen, noch weniger als natürliches Vermögen, Gottes bewußt zu werden, ihn zu lieben und zu ehren, sondern um die höchste Bestimmung des Menschen, innige, ungetrübt heilige Verbindung mit Gott, zu erreichen. Die innige, höchst lebendige Verbindung mit Gott hat zwar, sagt nun Franz weiter, durch den Fall aufgehört, aber ein inneres Band ist gleichwohl geblieben, und dieses Band ist in der Natur des Geistes gegründet, denn das Wesen desselben ist, Gott denken und lieben zu können; sein Wesen ist das Vermögen, mit dem Bewußtsein seiner selbst auch Gottes bewußt zu werden. Das ist die Idee des Ebenbildes Gottes im Menschen, das auch im Gefallenen noch ist. Welche lebendige und für die Wissenschaft so volle Befriedigung gewährende Erfassung der Idee Gottes im Menschen finden wir hier, wenn wir eine Vergleichung mit den lutherischen Grundsätzen aufstellen! Luthern zwar, dem Matthias Flacius, der Apologie und der Concordienformel ist der Mensch im Paradiese wesentlich Ebenbild Gottes; aber schon die Bestimmung, daß es verloren wurde, hebt den Begriff des Wesentlichen wieder auf, und läßt die Idee Gottes dem Menschen schon zur

Hälfte nur äußerlich sein; weßhalb die spätere lutherische Theologie nothwendig zur Annahme gedrängt wurde, daß das Vermögen, Gottes bewußt zu werden, nur ein Accidens sei!

Ferner: indem der katholische Lehrbegriff auch im gefallenen Menschen noch Gottesbewußtsein, zu restaurirende Keime alles frommen Lebens annimmt und die Freiheit dazu, so kann er das ihm durch das Christenthum Angebotene würdigen, und es ist in seine Macht gestellt, es anzunehmen, und die Verwerfung eben deßhalb seine Schuld! Diese Bestimmung ist im lutherischen Systeme nach allen ihren Beziehungen schlechthin unmöglich, weil der Gefallene ohne Gottebenbildliches in ihm nicht zu beurtheilen im Stande ist, ob das ihm von Außen entgegenkommende Bild Gottes ein wahres oder falsches ist, und ob er den Vedas, dem Koran oder der Bibel der Christen in die Hände fällt, ist dem Zufall überlassen. Nimmt er aber auch gar Nichts an, er ist ebensowenig dafür verantwortlich, als für die bestimmte Wahl unter einer Mehrheit von Gegebenem, denn die Annahme auch nur Eines angebotenen Göttlichen ist vom lutherischen Gesichtspuncte aus unbegreiflich, ist schlechthin undenkbar, da in dem Wesen des gefallenen Menschen keine Spur von religiösem Bedürfnisse ist, und der Mensch als solcher somit ganz gut ohne religiösen Glauben fortkommen kann, und ohne ihn keinen Mangel, keine Leere und Oede in sich wahrnimmt. Da endlich dem gefallenen Menschen nach katholischen Principien die religiöse Anlage, da ihm eben deßhalb auch das Vermögen des Gottesbewußtseins und des Gottliebens, nicht irgend erst mitgetheilt werden, *wohl aber durch* Gottes Einwirkung, durch Lebensmit-

theilung von Gott wieder erweckt und lebendig gemacht werden kann, so ist der Glaube an Christus, und das evangelische Leben des Menschen freieste, innerlichste und eigenste That. Es ist Dies eben so gut, als es Gottes That ist, und Gottes That sowohl als des Menschen That, denn der gefallene Mensch hat in sich selbst nur das Vermögen Gott zu erkennen und zu lieben, das Bedürfniß und das natürliche Verlangen darnach; das Vermögen aber in wahre und volle Thätigkeit zu übersetzen, so wie die Befriedigung und die Erfüllung des Verlangens nach inniger Vereinigung mit Gott ist Gottes Gabe [1]).

---

1) S. Bernard. de gratia et lib. arbitr. Ed. Antw. 1609. p. 919. erklärt das katholische Dogma sehr gut, wenn er sagt: Cavendum ergo, ne, cum haec invisibiliter intra nos ac nobiscum actitari sentimus, aut nostrae voluntati attribuamus, quae infirma est, aut Dei necessitati, quae nulla est, sed soli gratiae, qua plenus est. Ipsa liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum, sanat cum immutat affectum, servat ne sentias defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat, in caeteris comitetur. Ad hoc utique praeveniens ut jam sibi deinceps cooperetur. *Ita tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non sigillatim, simul, non vicissim per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt.* Vergl. Tauler Nachfolge des armen Lebens Christi. Frankfurt 1833. S. 209. «Und da passet Wesen in Wesen, und Wesen giebt Wesen, und da wirket der Geist alle Dinge mit Gott nach wesentlicher Art, und sein Werk ist Gottes Werk, und Gottes Werk ist sein Werk: wann (denn) zwei, die Eins sind, haben auch Ein Wirken.» Fenelon und *Malebranche haben Dies* weiter und schön ausgeführt.

Nun wollen wir sehen, was Herr Baur gegen diese Lehre vorzubringen weiß und zwar

A) gegen den katholischen Begriff der Urgerechtigkeit.

§ 12.

Erster Einwurf.

1) Sagt Herr Baur Seite 50. 52., sie werde nur unter der dürftigen Kategorie eines Accidens des Menschen vorgeführt, und er wundert sich sogar, daß ich diese Lehre nicht mehr zu verkleiden und zu verhüllen bemüht gewesen sei.

Ist Herr Baur, um das Persönliche mit einem Wort zu berühren, sich in dem Maaße des Verkleidens und Verhüllens schwacher Seiten seines Lehrbegriffs bewußt, daß er sich sogar verwundert, wenn ichs nicht auch thue? Ich für meine Person verschmähe ein solches Verfahren eben so sehr, als es unnöthig ist, und gerade auch an diesem Puncte; ja wenn das katholische Dogma die Urgerechtigkeit für eine substanzielle Eigenschaft Adams ausgäbe, würde ich es als ein unbiblisches und sinnloses für immer aufgeben, und Herr Baur wird sogleich zur Einsicht der Ursache hievon gelangen. Nur Gott ist seinem Wesen nach heilig und gerecht, und eben darum ist er es ewig und unveränderlich. Wäre der Mensch je substanziell gerecht gewesen, so würde er es nothwendig und immer, er würde nicht nur ohne Sünde, sondern unsündlich sein, d. h. er könnte gar nicht fallen. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit Adams war also allerdings ein Accidens, eine Adhärenz an der *Substanz, als* dem Beharrlichen; Was indeß sehr genau

davon zu unterſcheiden iſt, daß das Bild Gottes in ihm eine Adhärenz geweſen ſei; dieſes als Anlage und Empfänglichkeit des Menſchen für die göttlichen Dinge war ihm, und iſt noch allen Menſchen weſentlich; daß er aber wirklich Gott vollkommen liebte, war accidentell, weil er aufhörte, ihn vollkommen zu lieben. War die Urgerechtigkeit dem Adam weſentlich, das heißt, hatte er ſie ſchon dadurch, daß er Menſch war, ſo würden auch wir gerecht ſein, weil wir Menſchen ſind, und bedürften ſomit — der Gerechtigkeit in Chriſto mit Nichten; ja von jedem Verbrecher müßten wir ausſagen, daß er gerecht ſei, eben weil er auch ein Menſch iſt, und die Urgerechtigkeit dem Menſchen weſentlich ſein ſoll [1]).

---

1) Thom. Aquin. I. P. II. P. q. CX. art 2. Omnis substantia vel est ipsa natura, cujus est substantia, vel est pars naturae: secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse, quod sit substantia, aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in se ipsa subsistat. Est tamen nobilior, quam natura animae, in quantum est expressio, vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. Bonavent. ad l. II. Sent. dist. XXVI. art I q. III. Conc. p. 4. iſt beſonders merkwürdig. Ad illud, quod objicitur, quod gratia est forma, *quae est principium vitae*, dicendum, quod illud habet veritatem de forma, quae dat vivere, quod spectat *ad esse primum. Gratia autem est forma dans vitam, quantum ad esse secundum, sive quantum ad bene esse:* et ideo illud non *valet: non enim fit unum per* essentiam ex gratificato et

§. 13

Zweiter Einwurf.

2) Sagt Herr Baur Seite 46. tadelnd: «Obgleich also der Mensch von Gott mit vollkommener Freiheit des Willens (nach katholischem Systeme) geschaffen worden ist, so ist er doch nicht vermögend, die Sinnlichkeit der Vernunft so unterzuordnen, wie es der Wille Gottes oder die in der Bestimmung des Menschen liegende Idee seiner Vollkommenheit fordert, sondern es muß für diesen Zweck erst eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf ihn stattfinden. Es wird demnach zwar anerkannt, daß die Bestimmung des Menschen und die Idee der Vollkommenheit, die durch ihn realisirt werden soll, ohne jene Unterordnung nicht gedacht werden kann, aber gleichwohl wird sie, da sie für ihn durch seine natürlichen Kräfte schlechthin nicht erreichbar ist, aus seiner Natur hinausversetzt, als ein höherer, außerhalb ihrer Sphäre liegender Zustand über sie hinaufgestellt, und deßwegen als ein übernatürlicher betrachtet. Dabei muß nun aber zweierlei gerechtes Bedenken erregen. Ist dieser Zustand der Justitia originalis ein in dem angegebenen Sinne schlechthin übernatürlicher, so steht diese Gerechtigkeit in einem bloß äußerlichen Verhältniß zum Menschen, man begreift nicht, wie durch sie die durch die Natur des

---

gratia. Vergl. Anselm de concept. virg. c. IV. Aegid. Rom. ad II. Sent. p II. dist. XXVI. q. 1. art. — Origenes de princip. l. III. Opp. Ed. Rue. Tom. I. p. 64. Consequens est, ea vel laude digna esse, vel culpa, quae virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia spiritus sancti, *et ea, quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancti efficiantur.* Bei Origenes oft in diesem Sinne.

Menschen bedingte Idee der Vollkommenheit realisirt werden soll, wenn doch die Möglichkeit sie zu realisiren, über der Natur des Menschen hinausliegt; der Mensch wird dadurch der blos passive Träger einer Sache, die ihn eigentlich völlig fremd ist, seine Natur Nichts angeht: denn wenn er auch die ihm dargebotene Gerechtigkeit und Heiligkeit mit seinem freien Willen ergreift, und sie ebenso auch durch seinen freien Willen wieder verliert, so kann er sie doch durch seine eigene Willenskraft nicht für die Dauer fest halten, weßwegen ja eben das vermittelnde Band zwischen jener Gerechtigkeit und Heiligkeit und der menschlichen Natur und Willensthätigkeit eine übernatürliche Thätigkeit ist.»

Um den Sinn dieser Stelle zu verstehen, ist abermal zu bemerken, daß Herr Baur den paradiesischen Adam mit seiner Vollkommenheit und Gerechtigkeit nicht als eine historische Person, sondern als ein bloses Ideal auffaßt, und in den Beschreibungen, welche sowohl die Lutheraner als die Katholiken von den seine Gerechtigkeit bewirkenden Kräften geben, nur den Typus erblickt, nach welchem auch der wirkliche, geschichtliche Mensch (Falle und wieder) gerecht vor Gott werde. Daß Adam auch als ein solcher Typus betrachtet werden könne und müsse, habe ich in der Symbolik gesagt; und der Grund liegt darin, weil er ein Mensch war, und wir es auch sind, und das Wesen, das An-sich des Verhältnisses des Menschen zu Gott durch den Fall zwar modificirt, aber nicht vernichtet werden konnte, natürlich vorausgesetzt, daß Gott das Menschengeschlecht erhalten wollte. Hiemit also bin ich einverstanden; ob aber Adam eine historische Person war, und inwiefern es Herr Baur *an diesem Orte in Abrede zu* stellen berechtigt ist, wird

weiter unten besprochen werden. Die Lehre der katholischen Theologen nun, nach welcher Adams Gerechtigkeit eine übernatürliche war, bestreitet hier Herr Baur, und der kurze Sinn seiner langen und geschraubten Worte ist: da die Urgerechtigkeit als Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, und als innige Verbindung des ganzen Menschen mit Gott gedacht, zugleich aber auch so dargestellt wird, daß sie durch Mittheilung eines unmittelbar göttlichen Principes bedingt sei, so werde die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, und die Vereinigung des Menschen mit Gott überhaupt nur als Werk der Gnade, ohne alle mitwirkende Thätigkeit des Menschen, der blos als der passive Träger der Gnade in Betracht komme, aufgefaßt. Die Gerechtigkeit des Menschen werde also als schlechthin übernatürlich, als außer seiner Natur gelegen u. s. w. betrachtet. Auch gibt Herr Baur seinem Gedanken in der Folge die Wendung, der katholische Lehrbegriff denke sich den Menschen ohne das Vermögen für das Absolute, ohne die Idee des Uebersinnlichen und Unendlichen: kurz er gibt sich die lächerliche Mühe, die Fehler des orthodoxen protestantischen Systems auf das katholische zu übertragen, gleich als habe dieses den Menschen dem Evangelium gegenüber «als eine Salzsäule,» als «einen Baumstumpf» und «Erdklotz» zu betrachten empfohlen, gleich als habe dieses gelehrt, der Mensch sei während seines Falles aus sich selbst hinausgefallen, und habe das göttliche Ebenbild, d. h. sich selbst, im eigentlichsten Sinne des Wortes, verloren. Die Idee der Vollkommenheit, die höchste Einigung des Menschen *mit Gott*, die nach dem katholischen Dogma nicht allein *durch den Menschen* erreicht werden kann, sagt sofort

Herr Baur, werde dieſem Dogma zufolge ohne den Menſchen, und außer ſeiner Natur zu Stande gebracht, und Was andere ungehörige Dinge mehr ſind. Uebrigens berufe ich mich ganz auf das oben über Franz von Sales Geſagte.

Damit aber Herr Baur den vom katholiſchen Dogma angegebenen Sinn vom Verhältniß des Natürlichen und Uebernatürlichen kennen lerne, empfehle ich ihm noch die Meditation einer Stelle aus der ſchon angezogenen Schrift des heiligen Franz von Sales [1]; er

1) François de Sales de l'amour de Dieu l. I. c. 16. l. l. p 290. S'il se trouvoit des hommes, qui fussent en l'integrité et droiture originelle, en laquelle Adam se trouva lors de sa creation, bien que d'ailleurs ils n'eussent aucune autre assistance de Dieu, que celle, qu'il donne à chaque creature, afin qu'elle puisse faire les actions, qui leur sont convenables; non seulement ils auroient l'inclination d'aymer Dieu sur toutes choses, mais aussi ils pourroient naturellement executer cette si juste inclination: *car comme ce divin Autheur et Maistre de la nature coopére et preste sa main forte au feu pour monter en haut: aux eaux pour couler vers la mer; à la terre pour descendre en bas, et y demeurer quand elle y est: ainsi ayant lui-mesme planté dans le coeur de l'homme une speciale inclination naturelle, non seulement d'aymer le bien en general, mais d'aymer en particulier et sur toutes choses la divine bonté; qui est meilleure et plus aymable que toutes choses; la suavité de sa providence souveraine requerroit, qu'elle contribut aussi à ces bien-heureux hommes, que nous venons de dire, autant de secours qu'il seroit necessaire, afin que cette inclination fut pratiquée et effectuée.* Et ce secours d'un coté seroit naturel, comme convenable à la nature, et tendant à l'amour de Dieu, autant qu'il est Autheur et souverain Maistre de la *nature*: et d'autre part il seroit surnaturel, *parce qu'il correspondroit*, non à la nature simple de

wird, wenn ihm das weiter oben angeführte noch nicht die ächt katholische Betrachtungsweise von der Natur des Menschen klar gemacht haben sollte, aus dieser sich vollständig unterrichten können, und wenn er in dieser sehr wohl gelungenen Darstellung nicht genau dieselben Ausdrücke wie anderwärts finden sollte, so wird es ihm eine Bestätigung der Wahrheit des von mir in der Symbolik Gesagten sein, daß nämlich das katholische Dogma von der Urgerechtigkeit Adams weiter Nichts enthält, als daß er gerecht und heilig gewesen sei, und das Uebrige der Schule überläßt, überhaupt Denjenigen, die das Bedürfniß haben, sich von Allem sehr in das Einzele gehende Vorstellungen zu bilden — natürlich nach den dem Katholicismus überhaupt zum Grunde liegenden Principien. Hieran muß ich aber den Wunsch knüpfen, daß einmal die Zeit kommen möchte, in welcher die Theologen, wenn sie über die gegenseitigen dogmatischen Verhältnisse der Confessionen berichten, nicht mehr jene Verfasser von Reisebeschreibungen zum Vorbild nehmen, welche in vier Wochen Italien vom Comersee an bis zum Vesuv durchrennen, in den Straßen der Städte herumspazieren, die Fenster der Gebäude ansehen,

---

l'homme, mais à la nature ornée, enrichie et honorée de la justice originelle, qui est une qualité surnaturelle, procedant d'une faveur tres-speciale de Dieu. Mais quant à l'amour sur toutes choses, qui seroit pratiqué selon ce secours il seroit appelé naturel, d'autant que les actions vertueuses prennent leur nom de leurs objets et motifs, et cet amour dont nous parlons, tendroit seulement à Dieu, selon qu'il est reconnu Autheur, Seigneur, et Souveraine fin de toute creature, par la seule lumiere *naturelle*, et par consequent aymable et estimable sur *toutes choses*, par inclination et propension naturelle.

und an der Tafel des Wirths mit einigen Italienern sechs Worte wechseln, auch wohl einen Blick in die Bibliotheken und die Kirchen werfen, und dann — über Kunst und Literatur, über Sitten und Gebräuche, über öffentliches und häusliches Leben der Halbinselbewohner uns unendlich viel zu lesen geben.

Ich fahre in der Lösung der mir gewordenen Aufgabe fort. Dem bisher erörterten zweifachen Tadel fügt Herr Baur einen dritten bei, der eigentlich die Krone des Ganzen sein soll.

§. 14.

Dritter Einwurf.

3) Das ganze Christenthum könne nach der katholischen Auffassung der ursprünglichen Gerechtigkeit Adams auch nur als ein bloses Accidens, als ein großes **opus supererogationis** erscheinen, Was das Christenthum auch nach der ganzen Behandlung sei, die es in der katholischen Kirche erfahre. Denn gleichwie der Mensch mit seiner ursprünglichen Gerechtigkeit nur ein Accidens verloren habe, so könne ihm auch durch das Christenthum nur etwas Accidentelles und Unwesentliches gegeben werden. Seite 52.

In der That sind uns in Christo bloße Accidenzien zugefallen, denn als Sold und Besoldung für unsere treu verwalteten Amts- und Berufs-Geschäfte könnte ihn wahrhaft nur die Anmaßung selbst auffassen. Wirklich ist er uns also eine reine Accidenz. Um indeß aus den oben mitgetheilten Sätzen, die sich von selbst ergebenden Erwiederungen abzuleiten, sage ich: Gerade weil wirkliche und vollkommene Gerechtigkeit an sich schon dem Menschen nicht wesentlich einwohnt, er aber *gleichwohl die natürliche* Anlage zu dieser Gerechtig-

keit, die Empfänglichkeit für sie, und das unabweisbare Bedürfniß nach ihr hat, und sie doch auch hinwiederum nicht allein aus sich erreichen kann, so befriedigt ihm gerade das Christenthum ein wesentliches Bedürfniß, und ist ihm schlechthin nothwendig. Der Begriff von accidenteller Gerechtigkeit bildet den Gegensatz zu der dem Geiste substanziell bereits einwohnenden, nicht zu der einem Geiste zu Erreichung seiner höchsten Bestimmung nothwendigen. Da also der Mensch nach katholischer Lehre nicht substanziell gerecht ist, sondern es nur durch Gottes Güte wird, die dieser Lehre entgegengesetzte Ansicht aber den Menschen an sich als substanziell gerecht auffaßt, so ist auch nur nach jener, nicht nach dieser, überhaupt ein Sündenfall, mithin auch nur — Erlösung möglich, und Christus ist der Erlöser, der Weltheiland — aus Gottes freier Gnade und Barmherzigkeit. Nach der von Herrn Baur vertheidigten, dem katholischen Dogma gerade entgegengesetzten Betrachtungsweise gibt es also gar keine Erlösung, gar kein Evangelium, weil keine Sünde und kein Bedürfniß nach Gerechtigkeit, als welche ja dem Menschen schon wesentlich einwohnen soll. Oder sollte jedennoch irgend Etwas für Sünde, was keine Sünde ist, ausgegeben werden, — und Dies hat sich in den neueren Zeiten oft genug ereignet — so könnte sich der Mensch immer nur selbst aus dem Uebelstande, vermöge seiner felsenfest-gerechten, substanziell-gerechten Natur erlösen, und er bedürfte des aus Gnade und Barmherzigkeit uns zur Versöhnung und Heiligung gewordenen Christus nicht. Ich werde weiter unten zeigen, daß es sich mit Herrn Baur's Theorie wirklich dem also verhält, und

nun, daß er auch nicht die Lehre der symbolischen

Schriften seiner Kirche, sondern seine eigenen Meinungen preisgibt, die ebensosehr des protestantischen als des biblischen Charakters entbehren.

Nun habe ich noch einige Consequenzen des Herrn Baur aus seinem obigen fundamentalen Tadel des katholischen Dogma zu beleuchten: «Wir können, sagt n Seite 50. mit einer Ansicht von der Natur des menschlichen Geistes, die demselben an und für sich jedes Vermögen des Absoluten abspricht, ebensowenig einverstanden sein, als mit einem Supranaturalismus, welcher das Uebernatürliche als ein schlechthin Uebernatürliches, als ein in jeder Beziehung außer und über dem Menschen Liegendes betrachtet.»

Vorerst dürfte nicht leicht einzusehen sein, warum die eine Ansicht, die dem Menschen das Vermögen des Absoluten abspricht, der andern, die das Uebernatürliche als ein in jeder Beziehung außer und über dem Menschen Liegendes betrachtet, entgegengesetzt wird. Denn nur dort, wo Jenes geschieht, wo dem Menschen das Bild Gottes entweder an sich abgesprochen, oder wo der Mensch durch den Fall desselben verlustig erklärt wird, ist auch Dieses. Wie darum auf das katholische Dogma das Eine oder das Andere anwendbar sein soll, ist schwer zu erklären. Herr Baur fährt fort: «Hat das Göttliche, das der Mensch in sich aufnehmen soll, nicht einen durch seine Natur bedingten Anknüpfungspunct in ihm selbst, ist die Empfänglichkeit für dasselbe nicht in seinem innersten Wesen so tief begründet, daß die Idee seiner Natur dadurch erst zur Realität und Vollendung kömmt, so kann der Mensch nicht als das freie, selbstthätige wahrhaft persönliche Subject für *dasselbe gedacht werden*, es steht als eine reine über-

natürliche, seinem Bewußtsein unerreichbare Ordnung über ihm, zwischen welcher und ihm ebendeßwegen nur ein unlebendiges, äußerliches, mechanisches Verhältniß stattfindet.» Dieses sehr wahre Wort enthält eine große Lection für das ganze protestantische Dogma, aber das katholische trifft es nicht einmal leise, ja es ist von der Art, daß es ohne die Existenz der katholischen Kirche nicht einmal im Bewußtsein der Christen sich fände, und darum gar nicht ausgesprochen werden könnte.

B) Gegen den katholischen Begriff von Freiheit.

§. 15.

Schwierigkeit Herrn Baur's Vortrag zu würdigen. Werth seiner Voraussetzungen, um die Lehre von der Freiheit zu bestreiten.

Zur katholischen Lehre von der Freiheit übergehend, kann ich vor allem nicht verhehlen, welches kaum erträgliche Mißbehagen mir die völlige Principlosigkeit Herrn Baur's erweckt hat. Auf einer und derselben Seite kann man nicht nur die verschiedensten, sondern die sich entgegengesetztesten Standpuncte finden, von denen aus er die katholische Lehre beurtheilt. Bald ist es der orthodox-lutherische, bald der calvinistische, bald keiner von beiden, sondern Was er neuere Theologie nennt, das heißt die schleiermacherische Ansicht, als gebe es sonst keine neuere unter den Protestanten. Zudem wird nur selten die orthodox-lutherische Ansicht von den übrigen rein ausgeschieden, vielmehr wird sie gar oft mit den anderen verwechselt, und die eine für die andere und *als gleichbedeutend* mit ihr genommen und ausgegeben.

Hierin spricht sich zwar die innere Haltlosigkeit des Ganzen am Treffendsten aus, aber das Geschäft des Beurtheilers ist unendlich erschwert, weil man immer von einer Art Schwindel heimgesucht wird, wenn man sich durch ein solches Ineinanderfließen aller möglichen Standpuncte hindurcharbeiten soll. Wir haben bisher schon manche Beweise für das Gesagte geliefert, nun werden wir abermal zu sehen bekommen.

In Ansehung der Freiheit des Menschen bekennt zwar Herr Baur offen, daß sie mit dem lutherischen Systeme unverträglich sei S. 63. — und gibt seine Ansicht dahin ab, daß es die calvinistische Vorherbestimmungslehre hätte aufnehmen sollen, um zusammenhängend zu sein. Auch er selbst erklärt sich gegen die Freiheit, wie sich sogleich zeigen wird. Gleichwohl macht es die zuletzt aus seiner Schrift S. 60. angezogene Stelle: (§. 14. Ende) dem katholischen Dogma zum Vorwurf, «daß der Mensch nicht als das freie, selbstthätige wahrhaft persönliche Subject für dasselbe (das Göttliche) gedacht werden könne.» Hier hält es also Herr Baur für eine wünschenswerthe Eigenschaft eines Systems, wenn der Mensch als frei und selbstthätig das Göttliche aufnehmend begriffen werden könne; von Seite 67. an wird aber der Begriff der Freiheit als mit dem Christenthum unverträglich dargestellt. Besteht denn nun wohl etwa die calvinische Vorherbestimmungslehre darin, daß sie den Menschen als Den darstellt, welcher das Göttliche frei und selbstthätig aufnehme? Sie besteht vielmehr darin, daß Gott mit unbedingter Nothwendigkeit über den Menschen verfüge. Will sich Herr Baur hier nicht in einen offenbaren Widerspruch verwickeln, wenn *er von einer freien und selbstthätigen* Aufnahme des Göttl-

lichen spricht, so wird er wohl an verschiedenen Orten verschiedene, vielleicht sogar sich selbst ganz entgegengesetzte Begriffe mit den Worten «Freiheit und Selbstthätigkeit» verbinden. Es frägt sich also, wie er den Begriff der Freiheit bestimmt, die er für wünschenswerth hält, und wie sich dieselbe verhält zu der, die er verwerfen zu müssen glaubt. Ferner frägt sich: ob die Freiheit, die er hervorhebt, die der symbolischen Bücher sei? Denn darauf kömmt es hier an. Hier können wir uns aufs Rathen verlegen; aber doch wohl so ziemlich errathen. Freiheit, wenn er sie billigt, ist ihm das Vermögen, die naturnothwendige, dem Menschen wesentliche Gerechtigkeit rein aus sich selbst zu entfalten; ist sie ihm aber Dies, wie verirrt sich ein Begriff dieser Art hieher, und warum wird er nur als ein dem katholischen Systeme entgegengesetzter eingeführt, da das lutherische und calvinistische ihn auch nicht kennen? Denn beide lassen ja den Menschen seine Gerechtigkeit verlieren und erst durch einen reinen Act der Gnade von Außen her wieder erhalten.

Gegen den katholischen Begriff von Freiheit wird aber in folgender Weise gestritten: «Mit dem **liberum arbitrium**, wie wir auch den Begriff desselben geben mögen, ist immer auch der Pelagianismus in seinem ganzen Umfange gesetzt. Denn wofür anders kann das **liberum arbitrium**, wenn wir nicht einen ganz willkührlichen Begriff mit demselben verbinden wollen, gehalten werden, als für das Vermögen, sich für das Eine, wie für das Andere, also auch für das Gute, wie für das Böse, auf gleiche Weise zu entscheiden? Es ist ein völlig inhaltsleerer, sich selbst aufhebender Begriff, neben dem

ium einen so überwiegenden sinnlichen

Hang anzunehmen, daß es ſich immer nur auf die eine der beiden Seiten hinneigen kann.» Die Freiheit wird mit Recht hier als Wahlvermögen aufgefaßt; und ich nehme auch keinen Anſtand vollkommen zuzugeben, daß es mit der Freiheit Nichts wäre, wenn ſie nur das Böſe wählen könnte. Aber welchem Vertheidiger der Freiheit iſt es auch jemals eingefallen, eine ſolche Verkehrtheit zu behaupten? Freilich lehrt das katholiſche Dogma, daß die Freiheit unvermögend ſei, ſich durch ſich allein zu Chriſtus zu bekehren, und daß ſchon der Glaube an ihn durch die Gnade bedingt ſei. Hat vielleicht Herr Baur dieſe Lehre im Auge gehabt, und iſt er etwa der Meinung, daß dadurch der Begriff der Wahlfreiheit zwiſchen dem Guten und dem Böſen aufgehoben werde, weil der Menſch ungeachtet ſeiner Freiheit eben nur durch die Gnade unterſtützt wahrhaft gut werden könne? Dann hätte er aber doch wohl daran denken müſſen, zu zeigen, daß das Vermögen der Wahl, indem es das von der Gnade Angebotene wählt, nicht gewählt habe; denn ohne Zweifel würde die Wahlfreiheit nur dann aufgehoben, wenn ſie es nicht wäre, die ſich entſchließt, dem Zug der Gnade zu folgen. Herr Baur verlangt ja von der Freiheit als Wahlvermögen an ſich nichts Weiteres, als daß ſie ſoll wählen können; nun gewählt hat ſie, wenn ſie das von Chriſtus Angebotene ergreift. Daß ſie aber nicht allein gewählt hat, ſondern kräftig unterſtützt, hebt doch das Wählen ſelbſt nicht auf. Endlich hat ſie auch, dem einwirkenden göttlichen Principe zuſtimmend und daſſelbe in ſich aufnehmend, doch offenbar aufgehört, ſich der Seite des Böſen zuzuneigen, vielmehr der entgegengeſetzten ſich zugewendet. *Was in aller Welt ſoll alſo wohl* auch damit ausgerichtet

ſein, wenn Herr **Baur** ſagt: «es iſt ein völlig inhaltsleerer, ſich ſelbſt aufhebender Begriff, neben dem **liberum arbitrium** einen ſo überwiegenden ſinnlichen Hang anzunehmen, daß es ſich **immer nur** auf die eine der beiden Seiten hinneigen kann?» Doch wir wollen nun weiter hören, Was vorgebracht wird.

«So wenig eine Wage ihrem Begriffe und Zweck entſpricht, wenn nicht beide Wagſchaalen von völlig gleichem Gewicht ſind, und ſich ſo zu einander verhalten, daß ſich aus jeder noch ſo ſchwankenden Bewegung doch immer wieder das völlige Gleichgewicht herſtellen kann, ebenſowenig kann mit dem **liberum arbitrium** ein richtiger Begriff verbunden werden, wenn es nicht als eine völlige Indifferenz, als ein **aequilibrium** genommen wird. Jede Neigung auf die eine oder die andere Seite darf die Möglichkeit nicht aufheben, in jedem Momente auf die entgegengeſetzte Seite umzuſchlagen, da die

den ſchlechten, verliert, durch gar keinen, erlahmt, ſo iſt es auch mit der Freiheit. Die Freiheit kann ſich dem im *geſammten* Reiche des ſittlich Lebendigen geltenden Geſetze um ſo weniger entziehen, als ſie nicht ohne die übrigen Glieder des geiſtigen Organismus zu begreifen iſt, und die Verwendung, die ſie von denſelben macht, auch für ſie vom größten Einfluß iſt. So viel über dieſe Vergleichung.

Was nun aber Herr Baur verlangt, daß die Mög-lichkeit in jedem Momente auf die entgegengeſetzte Seite umzuſchlagen vorhanden ſein müſſe, ſo iſt auch Dies noch keinem Vertheidiger der Freiheit zu läugnen je eingefallen; oder wüßte Herr Baur etwa Einen und den Anderen zu nennen? In Dem aber, was daraus abgeleitet wird, iſt ein Verſehen eingeſchlichen, welches aus der unbedingten Uebertragung mechaniſcher Verhältniſſe auf das ethiſche Gebiet, und aus einer anderen nicht minder wichtigen Urſache nothwendig folgte. Die Freiheit «als Vermögen der Wahl» läßt freilich kein Schwanken zwiſchen Plus und Minus zu; Wer das Vermögen der Freiheit hat, hat es entweder in vollem Sinne, oder hat es nicht, ſo gut als ein Weſen, das das Vermögen des Verſtandes, des Willens u. ſ. w. hat, es vollkommen hat, oder, wenn es nicht im Beſitz deſſelben iſt, es eben ganz und gar entbehrt. Dergleichen Dinge ſind keine theilbaren Größen. Aber Etwas ganz anders iſt der Gebrauch und die Beweglichkeit eines Vermögens; hierin gibt es ſehr mächtige Stufen-Unterſchiede.

§. 16.

Warum erstens die Lehre von der Freiheit zu verwerfen sei. Beschaffenheit der Harmonie Herrn Baur's mit sich selbst.

Aus diesen so gebrechlichen Vordersätzen wird nun die Anwendung gemacht, worauf es Herrn Baur hier ankömmt. »Daraus, bemerkt er, folgt dann aber auch, daß wir in dem Menschen, sobald wir ihm ein solches gegen das Gute und Böse ursprünglich völlig indifferentes, **liberum arbitrium** zuschreiben, keinen überwiegenden Hang zum Bösen annehmen können, sondern ihm die vollkommene gleiche Fähigkeit fürs Gute und Böse, oder eine Natur, die wegen ihrer Indifferenz sich in einem an sich völlig gesunden Zustande befindet, zugestehen müssen. Dies ist aber nichts Anders, als die pelagianische Ansicht, welcher sich die Lehre von der Freiheit nicht entschlagen kann. Sie muß daher auch mit dem Pelagianismus dem Menschen eine so vollkommen zureichende Kraft zum Guten zuschreiben, daß er sich selbst für das Gute so bestimmen kann, wie es seine Aufgabe ist.« Aus den Prämissen, welche zu dieser Folgerung berechtigen sollen, läßt sich, wie wir gesehen haben, nichts Anderes ableiten, als daß der Mensch, der freie, nie die Möglichkeit verlieren darf, sich vom Falle zu erheben, und seine Freiheit als Vermögen, so lange er Mensch ist, behalten muß. Durch schlechten Gebrauch dieses Vermögens aber kann der Hang zum Bösen so überwiegend werden, daß das Vermögen für sich allein keine, auch nicht die leiseste Kraftäußerung zum Guten hin zu entwickeln im Stande, und eben nur noch als Vermögen vorhanden ist, aber doch als *Vermögen* und in dieser Eigenschaft ganz. Da nun

das katholische Dogma schon durch das angestammte Verderben die Bewegung der Freiheit gehemmt sein läßt, (und wenn diese Hemmung überhaupt möglich ist, wird, ja muß sie auch durch die Erbsünde eintreten können), so ist schlechterdings nicht einzusehen, wie die Lehre von der Freiheit an sich dem Pelagianismus nicht solle entgehen können, und wie ihr überhaupt blos die Annahme wohl anstehe, daß der Mensch eine vollkommen zum Guten zureichende Kraft in sich selbst besitze, und sich immer in einem gesunden Zustande befinde.

Faßt man übrigens die Freiheit blos als das Wahlvermögen zwischen gut und bös auf, so ist es an sich schon ein gewaltiger Sprung, d. h. selbst, wenn sie im gesunden Zustand gedacht wird, unmittelbar daraus, weil sie dieses Wahlvermögen ist, zu schließen, der Mensch besitze eine vollkommen zum Guten ausreichende Kraft; man dürfte, wenn man es in seinen Schlüssen ein wenig genau nehmen zu müssen überzeugt ist, nur folgern, daß der Mensch mit einem solchen Vermögen selbstständig gut, und vollkommen gut werden könne; ob und welche weiteren Bedingungen aber überdies nöthig sein möchten, um wirklich gut zu werden, ist damit noch gar nicht gesagt. Kurz, es ist damit nur gesagt, Was von Seiten des Menschen schlechthin vorhanden sein muß, keineswegs aber, ob nicht eben so auch von Seiten Gottes noch irgend eine Thätigkeit schlechthin erforderlich sei, um den Menschen in Besitz einer Kraft zu setzen, die vollkommen zum Guten ausreicht. Der Vertheidiger der Freiheit kann sich zur Annahme einer solchen göttlichen Thätigkeit entschließen, denn Herr Baur hat ihm, wie wir *sehen*, *den Weg nicht* abgeschnitten, und *der Katholik entschließt sich wirklich* dazu. Wie sollte ihm

also der Pelagianismus unvermeidlich sein? Uebrigens ist der Pelagianismus nicht schlechthin Irrthum; denn sein Wahres ist, daß er die Freiheit festhält, auch ist das Lutherthum nicht schlechthin unwahr, weil es die Gnade anerkennt. Indem aber jener nur die Freiheit, dieses nur die Gnade hat, so ist auch keines von beiden Systemen schlechthin wahr; schlechthin wahr ist nur der Katholizismus, der das Irrthümliche jener ebenso verwirft, als er ihr Wahres umfaßt.

Nun soll mir aber auch Herr Baur zu Rede stehen auf die Fragen: wie er dazu komme, oben dem katholischen Dogma den Vorwurf zu machen, daß es den Menschen nur einen passiven Träger der Gnade sein lasse, wenn er doch gesonnen war, nachzuweisen, daß es nach seinen Principien genöthigt sei, den Menschen als allein thätig im Guten aufzufassen, so also, daß er der Gnade ganz entbehren könne? Sodann: wenn Herr Baur es für pelagianisch hält, dem Menschen für sich eine zum Guten vollkommen ausreichende Kraft zu verleihen, warum hielt er die Lehre einer so scharfen Rüge werth, daß die Gerechtigkeit dem Menschen ein Accidens sei, und behauptete, sie sei ihm wesentlich, substanziell? Enthält diese Behauptung nicht einen so crassen Pelagianismus, wie der im fünften Jahrhundert bei Weitem nicht war? Dieser lehrte wenigstens, daß der Mensch seine Gerechtigkeit verlieren könne; könnte Herr Baur einen solchen Verlust ohne den derbsten Widerspruch mit sich selbst zugeben? Doch es wird sich weiter unten zeigen, daß nach dem Systeme des Herrn Baur eigentlich weder von Pelagianismus noch von seinem *Gegensatz* die Rede sein könne; auch ist es Zeit zum *Text des Herrn* Baur zurückzukehren.

§. 17.

Darum zweitens die Freiheit nicht existire.

Was dem Gesagten zufolge von dem kommenden Satze zu halten sei, bietet sich von selbst dar: «Ebendeßwegen kann aber auch von einer Erlösung in dem Sinne nicht mehr die Rede sein, in welchem die Erlösung als die nothwendige Vermittlung zwischen zwei Zuständen gedacht wird, die sich so entgegenstehen, daß der Mensch durch sich selbst aus dem Einen in den Anderen nicht übergehen kann.» Wenn ich auch gerne, ja durch die Lehre der Kirche verpflichtet, zugegeben habe, daß der freie Mensch im gefallenen Zustande *nicht immer nothwendig* sündigt, so wird er doch *gewöhnlich* sündigen, und bedarf also der *Sündenvergebung*, und er bedürfte ihrer, wenn er sogar selbst nur ein und das anderemal gesündigt hätte, ganz abgesehen von der Erbschuld, die nebst den wirklichen Sünden auf Jedem lastet; die Erlösung also als Sündenvergebung aufgefaßt bedürfen alle Menschen nach dem katholischen Dogma, und man begreift auch nicht von ferne, wie aus der Schlußreihe des Herrn *Baur* sich ergeben solle, daß der Mensch dieselbe nicht nöthig habe. Denn daran, daß der sündige Mensch der Vergebung bedürfe, hat er sich hier gar nicht erinnert, und darum noch kein Wort davon gesprochen. Um also aus dem Zustande des Sünders und des Strafwürdigen in den Zustand des Begnadigten übergehen zu können, wird 1) eine Vermittelung nöthig sein, eine Erlösung als Sündenvergebung.

Auch einen andern Hauptpunct hat Herr *Baur* gleichfalls völlig außer Acht gelassen. Er hat uns nämlich die *Freiheit des Menschen*, wie gesagt, nur als *Wahlvermögen zwischen dem Guten und Bösen* vorge-

stellt; damit ist nun zwar die unerläßliche innere Bedingung gegeben, überhaupt des Guten und des Bösen fähig zu sein. Wodurch wird aber die durch die Erbsünde in ihrer Bewegung gelähmte Kraft frei werden? Woher kömmt überdies der rechte Gegenstand für die Freiheit, das wahrhaft Gute selbst, das wir uns durch sie aneignen sollen? Denn dadurch, daß wir durch sie gut werden können, sind wir es ja noch nicht; durch sie sind wir nur in den Stand gesetzt, zu wählen. Die höchste Erfüllung der Freiheit, als bloser Wahlform, woher mag sie sich also wohl schreiben? Woher wird das Gute, für das sie sich entscheiden soll, fließen? Denn, daß sie in sich selbst auch das wahrhaft Gute habe, welches sie ergreifen soll, davon hat Herr Baur, wie gesagt, auch nicht das Mindeste verlauten lassen. Wer bietet ihr also, der empfänglichen, den eigentlich sättigenden Inhalt dar? Aus dem ganzen Gnadenreichthum der göttlichen Offenbarungen, insbesondere des Christenthums fließt ihr erst die Fülle zu. Die Vermittelung zwischen dem Zustande des Leerseins, oder dem des ungenügenden Erfülltseins mit höherem Leben, und der Sättigung mit demselben, kann der Mensch nicht selbst übernehmen, so frei er auch ist, er kann es so wenig als er die seinen Freiheitsgebrauch verhindernden Fesseln von selbst abstreifen kann.

Wie war doch auch Herr Baur so vergeßlich, daß ihm hier gar nicht zu Sinnen kam, Was er früher als einen so bedeutsamen Theil der katholischen Theologie hervorgehoben hatte, daß nämlich die Gerechtigkeit selbst *des noch stehenden* Adams nur durch unmittelbar göttliche *Darbietungen* vollendet worden sei? Wenn also

ſchon der paradieſiſche Menſch die Idee, die Gott von ihm hatte, nicht aus ſich allein in Wirklichkeit überſetzen konnte, wird wohl die katholiſche Theologie ſo gedankenlos ſein, daß ſie den aus Eden verſtoßenen Menſchen den göttlichen Feuerfunken des Prometheus auf Erden finden läßt? Wird ſie ſo gedankenlos ſein, die Lehre aufzuſtellen, daß zwar die Heiligkeit und Gerechtigkeit des noch reinen Adam ein Accidens, ein beſonderes Geſchenk Gottes ſei, die Gerechtigkeit und Heiligung des gefallenen Adam aber aus ſeiner eigenen Fülle hervorgehe?! So lehrt alſo das katholiſche Dogma 2), durch den inneren Zuſammenhang ſeiner Sätze genöthigt, daß der Menſch, um aus dem Zuſtande des Verlaſſenſeins vom göttlichen Pneuma in den des Erfülltſeins mit ihm überzugehen, einer göttlichen Herablaſſung bedürfe. — So alſo verhält es ſich mit dem, aus dem katholiſchen Dogma von der Freiheit hervorgehenden, Pelagianismus!

§. 18.

Warum drittens die Freiheit zu verwerfen ſei.

Doch Herrn Baur genügt es nicht, ſo wenig als mir, in der bisherigen Weiſe die katholiſche Glaubenslehre des Pelagianismus zu beſchuldigen; er fährt, freilich auf dem bisher von ihm gelegten Grunde, fort, noch Anderes, gleichfalls Pelagianiſches, in ihr zu entdecken. «Aber auch der Begriff des Guten muß, ſobald wir vom liberum arbitrium ausgehen, ſo beſtimmt werden, daß das abſolut Gute nicht mehr einzig in Dasjenige geſetzt werden kann, was der Menſch nur durch die Erlöſung in Chriſtus in ſich aufnimmt. Kommt *alles Gute dem Menſchen nur* aus dem höhern Lebens-

princip, das er Christus als dem Erlöser verdankt, so hat nur dieses einen absoluten Werth, und alles Andere ist ebendeßwegen, weil es einen solchen Werth nicht hat, nicht wahrhaft gut zu nennen.» S. 69. Hierüber bieten sich der Anmerkungen eine Menge dar. Vor Allem fällt das Unbeständige des Ausdrucks auf, Was schon auf unklare Gedanken schließen läßt, denn einmal wird gesagt, daß wir Christo als Erlöser das absolut Gute verdanken, dann, daß wir ihm, als solchem, alles Gute verdanken. Nebst dem ist vor der Hand noch auf die seltsame Art zu schließen aufmerksam zu machen. Herr Baur sagt, alles Gute komme aus dem von Christus dargebotenen Lebensprincipe; hieraus folgt aber schnurgerade, daß es außer diesem Lebensprincipe gar nichts Gutes mehr gebe; denn wenn alles Gute in ihm beschlossen ist, was sollte noch außer ihm Gutes gefunden werden? Allein nicht also schließt Herr Baur, sondern, weil in Christo uns alles Gute gereicht werde, so habe nur dieses absoluten Werth, und alles Andere sei nur nicht wahrhaft gut. Also gebe es doch auch Gutes außer der Erlösung, und nicht alles Gute wäre uns in ihr mitgetheilt!

Was nun aber die Sache selbst betrifft, so ist geradezu zu behaupten, daß uns das absolut Gute in Christo nicht mitgetheilt werde; denn absolut gut ist nur Gott, und bleibt es ewig, und dieses absolut Gute ist schlechthin nicht mittheilbar. Dann stammt aber auch nicht alles Gute von Christus dem Erlöser; denn bevor er uns erlöste, hat er, Er selbst uns auch erschaffen, und uns das Sein gegeben, und auch diese Gabe, die von ihm als Schöpfer kömmt, ist wahrhaft gut, und *die Bedingung*, die schlechthin nothwendige Vor-

ausſetzung aller ſeiner übrigen Gaben. Man ſoll die Schöpfung nicht verachten, um die Erlöſung zu preiſen, und wenn Gott ſelbſt über ſeine Werke das große Wort ausgeſprochen hat, daß ſie gut ſeien, ſo kömmt keiner Kreatur zu, zu ſagen, ſie ſeien nicht gut. Unter ſeine Schöpfungsgaben iſt aber auch die Freiheit zu zählen, welche, als Setzung Gottes, ſo gut iſt, als alles Andere, und unmöglich ein Hinderniß ſein kann, das Uebrige gebührend anzuerkennen: ja ſie iſt die Bedingung, wodurch wir ſeine übrigen Gaben zu ſchätzen erſt fähig werden.

Geht nun der dunkle Sinn obiger Worte etwa dahin, in Chriſto ſei dem Menſchen das höchſte Gute, deſſen er fähig iſt, mitgetheilt worden, und ein göttliches Lebensprincip, wodurch der Menſch wieder einzig wahrhaft gut werden könne, ſo erkennt Dies der Katholik nach ſeinen dogmatiſchen Principien nothwendig an, und muß es für unbegreiflich erklären, wie man glauben kann, ihm durch ſolche Dinge etwas Unbekanntes zu eröffnen. Ja der Katholik läßt dem Chriſten durch den Sohn Gottes Mittheilungen werden, die gar nicht einmal aus den Naturprincipien ſich entwickeln könnten. Dagegen wird der Katholik ſagen, daß Herr Baur durch die Behauptungen ſeiner ſymboliſchen Bücher gar nicht berechtigt ſein könne, einen Unterſchied zwiſchen wahrhaft gut und nicht wahrhaft gut in der ſittlichen Menſchenwelt eintreten zu laſſen. Denn nach denſelben gibt es vom Falle des Menſchen an in der Menſchengeſchichte nur Gutes in Chriſto oder geradezu Böſes, nicht ein Mittleres, das etwa zwiſchen beiden ſtünde.

Die noch *folgenden Erörterungen* ſind gleichfalls nicht *ohne ſehr viel Auffallendes*. Da indeß auch nicht das

Mindeſte davon das katholiſche Dogma berührt, ſo würde ich befürchten, allzuläſtig zu werden, wenn ich durch alle Irrgänge hindurch den Herrn Baur begleiten wollte. Aber Einiges, was den drückendſten Mangel alles feſten und gediegenen Standpuncts der Betrachtung verräth, darf ich deßhalb nicht übergehen, weil uns darin die Erklärung gegeben wird, wie es Herrn Baur möglich wurde, ſo ganz und gar Unpaſſendes gegen das katholiſche Dogma vorzubringen, gleich als müſſe nur Etwas geſagt werden, ſei es auch, Was es wolle. Es iſt wohl noch im friſchen Andenken, daß ſich Herr Baur meiner Behauptung, die Apologie lehre, der gefallene Menſch habe kein religiös-ſittliches Vermögen mehr, unter Anderm durch die Ausflucht zu erwehren ſuchte, ſie laſſe ja dem gefallenen Menſchen noch eine **justitiam civilem**, wenn ſie ihm auch die **justitiam originis** nehme; woraus ſich ergebe, daß auch der gefallene Menſch noch eine religiöſe Anlage haben müſſe, denn beide Arten von Gerechtigkeit fielen im Begriffe von Gerechtigkeit zuſammen, und unterſchieden ſich nur von einander, wie ſich die Phantaſie des Dichters von der im gewöhnlichen Leben vorkommenden unterſcheide. So habe alſo auch nach der Apologie der gefallene Menſch noch die religiöſe Anlage, die ſich in ihm nur in einem ſchwächeren Grade von Thätigkeit äußere; überall ſei es aber dieſelbe Vernunft, die die eine und die andere Gerechtigkeit wirke. (S. oben §. 4.) Ich habe nicht unterlaſſen eine feierliche Verwahrung im Namen der orthodoxen proteſtantiſchen Theologie gegen eine ſolche Anſicht einzulegen. Nun — — ja nun, d. h. S. 70. erklärt Herr Baur dieſelbe Anſicht, die er in der Apologie der A. C. gefunden, und als höchſt wahr *ausgegeben* hatte, für eine — pelagianiſche, zu der ſich

der Katholizismus bekenne, denn dieser leite nicht alles Gute von Christus dem Erlöser ab!

In dieser ganzen Bekämpfung des Katholizismus durch Herrn Baur kehrt eigentlich der Gedanke wieder, er sei unchristlich, weil er nicht in jeder Beziehung neue religiöse Lebenskräfte durch Christus dem Menschen zufließen lasse; es seien eben lediglich der menschliche Wille und die menschliche Vernunft die Agenten, die nur durch Das, was ihnen das Christenthum darbiete, unterstützt würden (gratia juvans) [1]). Die Tugend des Christen

1) Herr Baur gibt an mehreren Orten vor, der Unterschied zwischen den Pelagianern und dem heiligen Augustin habe darin bestanden, daß jene eine bloße gratiam juvantem oder adjuvantem angenommen; allein auch Augustin bedient sich in allen seinen Schriften gegen die Pelagianer nur des Ausdrucks, die gratia juvans Christi, adjuvans, das adjutorium, auxilium gratiae sei nöthig. Nicht also hierin bestand die Differenz, sondern darin, daß die Pelagianer einen anderen Begriff mit der gratia juvans verbanden, als Augustin und alle Katholiken. Jenen war die gratia juvans eine bloße Lehre, diesen neben der Lehre eine innerlich erweckende und heiligende Kraft. Ich will eine Stelle aus Augustin wählen, worin eben sowohl der Ausdruck, daß die Gnade nur adjuvans sei (nicht allein im Menschen das Gute wirkend), enthalten ist, als auch die nähere Bestimmung des Unterschieds zwischen den Pelagianern und Katholiken im Begriff der Gnade. De spiritu et lit. c. 4. sagt Augustin: Illis acerrime ac vehementissime resistendum est, qui putant sine *adjutorio* per se ipsam vim voluntatis humanae vel justitiam posse perficere, vel ad eam tenendo proficere .... Sed ajunt, ideo ista sine ope divina non fieri, quia et hominem Deus creavit cum libero voluntatis arbitrio, et dando praecepta ipse docet, quemadmodum homini sit vivendum, et in eo utique adjuvat, quod dacendo aufert ignorantiam ... c. 5. Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adjuvari

ſei alſo auch dem Subſtanziellen nach dieſelbe, wie die des Heiden, und nur durch ein Accidens verſchieden. Daher folgende tadelnde Worte über die pelagianiſche Tugend, über welche ſich die Katholiken nicht erheben: «Die vorchriſtliche Tugend iſt zwar (nach dem Pelagianismus) eine andere als die chriſtliche, aber ſie iſt doch mit dieſer in dem Begriff der Tugend weſentlich Eins, dieſe ſelbſt iſt daher nichts Anders als eine Modifikation des allgemeinen, überall ſich gleichbleibenden Weſens der Tugend, ſo groß auch im Uebrigen der Unterſchied ſein mag, durch welchen ſich die chriſtliche Tugend in Hinſicht des Objects, auf das ſie ſich bezieht, in Hinſicht der Motive, die ihr zu Grunde liegen, und in Hinſicht der Wirkungen und Folgen, die ſie hat, über jede andere erhebt.» Hiemit vergleiche man nun beſonders angele-

---

ad faciendam justitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, praeterque doctrinam, qua ei praecipitur, quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo ejus delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod Deus est, etiam nunc cum adhuc per fidem ambulatur, nondum per speciem: ut hac sibi velut arra data gratuiti muneris inardescat inhaerere Creatori, atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis; ut ex illo ei bene sit, ex quo habet, ut sit. Daß übrigens Auguſtin ohne mitwirkende, freie Thätigkeit des Menſchen gut und bös für unmöglich hielt, erhellet aus derſelben Schrift c. 7 . . . . . Manifestius apparebit, bene vivere donum esse divinum: non tantum quia homini Deus dedit liberum arbitrium, *sine quo nec male, nec bene vivitur*; nec tantum, quia praeceptum dedit, quo doceat, quemadmodum sit vivendum: sed quia per Sp. S. diffundit charitatem in cordibus eorum, quos praescivit ut *praedestinaret*.

gentlich, Was er oben über das Verhältniß der bürgerlichen und philosophischen Gerechtigkeit zur evangelischen und zur Urgerechtigkeit gesagt hat, die beide im Begriff der Gerechtigkeit zusammen fallen, und von einem und demselben Vermögen des Menschen, der Vernunft erzeugt werden, so daß sich dieselbe durch das Christenthum nur zu einer höheren Thätigkeit entwickle, als es ihr vor demselben möglich gewesen sei!

Zu dem Begriff aber, den Herr Baur von der pelagianischen Tugend gegeben hat, muß ich indeß die Bemerkung machen, daß dieser Begriff vollkommen wahr sei, wenn wir noch beifügen, (Was Herr Baur aus dem katholischen Dogma hinzuzunehmen vergessen hat), daß nämlich auch neue, zu unserer menschlichen Kraft hinzukommende Kräfte von oben dieselbe mit uns erzeugen. Denn wenn nicht unser Wille, den wir mit den Heiden der Substanz nach ganz gemein haben, sie wirkt, ist sie gar nicht unsere Tugend. In der That, einen überaus merkwürdigen Begriff von der Tugend muß man haben, wenn man sagt, eine Tugend, die sich von einer anderen durch ihr Object, ihre Motive, ihre Wirkungen und Folgen und (theilweise) auch durch die Kräfte unterscheide, die bei ihrer Hervorbringung thätig sind, sei von jeder anderen nur im Accidentellen verschieden! Eine wesentliche Verschiedenheit zwischen christlicher und vorchristlicher Tugend könnte Herr Baur auf dem Standpuncte, zu welchem er sich nun emporgeschwungen hat, nur dann noch finden, wenn er die Substanz des Menschen selbst verwandelt werden ließe, so daß nicht mehr wir es wären, wenn wir als Christen handelten!

So hat ſich Herr Baur hier ganz die Grundſätze der Concordienformel, ja des Matthias Flacius angeeignet, wenn ſie durch die Erbſünde die menſchliche Subſtanz vermindert werden, und durch das Chriſtenthum dieſelbe Subſtanz ſich erſt wieder integriren laſſen!

§. 19.

Herr Baur beſchließt ſeine Einwendungen gegen die Freiheit. Erinnerung an Dinge, die er vergeſſen hat.

Zuletzt ſagt Herr Baur Seite 71. die Wahlfreiheit ſolle ja doch auch nicht immer zwiſchen dem Guten und dem Böſen ſchwanken, ſondern am Ende beharrlich dem Guten ergeben bleiben, ſo daß eine ihrer Wagſchaalen an einen über den Indifferenzpunct und alle ſeine Schwingungen hinausliegenden Einheitspunct ſich anknüpfe, und dem Guten das Uebergewicht auf immer ſo

Mensch habe sich als freies Wesen erfaßt, und ich möchte gar nicht gut dafür stehen, daß sie nicht bald auch so weit gehen, zu behaupten, ein Selbstbewußtsein, in dem sich der Mensch nur als schlechthin abhängig (unfrei) erfaßt habe, sei nicht nur ein unvollendetes, sondern ein ganz unwahres und erdichtetes, das auf unreiner Wahrnehmung und Selbsttäuschung ruhe. Dergleichen Prahlereien der Freiheitsvertheidiger hätte doch ein Seitenhieb gelegentlich beigebracht werden sollen. Ich habe keinen gefunden.

Endlich fällt mir bei: entspricht nicht der Wagschaale des liberi arbitrii der Menschen, eine Wagschaale da oben, die der liberrimus omnium arbiter nach der christlichen Legende dem Sanct Michael in die Hände gegeben, und in der wir selbst gewogen werden? Hat nun die «neuere Theologie», der wir Engelsanbeter so starr und unbeweglich zusehen, ohne uns vom alten Glauben auch nur im Mindesten wegbringen zu lassen, die unteren Wagschaalen deßwegen in ihren Stürmen so sehr aufs Korn genommen, weil es eigentlich denen da oben galt, oder umgekehrt? Glaubt man, daß, wenn sie dem Menschen aus dem Kopf geschlagen werden, sie auch zugleich dem Sanct Michael aus den Händen fallen? Oder geht die Meinung etwa dahin: daß dieser müde geworden sei, und dieselben habe sinken lassen, und darum der Mensch auch die seinigen aufgeben dürfe? Wie sichs auch hiemit verhalten mag: eine falsche Theologie, sei sie auch noch so neu, wird der wahre Glaube überleben, sei er auch noch so alt. Und damit sollen denn mir auch die Wagschaalen dort oben und hier unten in heiliger Ehre bleiben; denn das Wort steht noch: «der da kommen wird zu richten die Lebendigen

und die Todten.» Die «neuere Theologie» ſcheint das Wort des Herrn von der beim Weltgerichte ſtattfindenden Abſonderung der Menſchen in Schafe und Böcke gar zu wörtlich zu nehmen.

C) Von der Erbſünde.

§. 20.

Perſönliche Klage.

Nachdem Herr Baur im Vorigen aus dem Begriff der Freiheit den Beweis zu führen unternommen hatte, daß er nothwendig zum Pelagianismus führe, zur Verkennung der menſchlichen Sündhaftigkeit und der Erlöſungsbedürftigkeit, ſo weiſt er ſofort im Beſondern nach, daß die katholiſche Darſtellung der Erbſünde eben auch die Erbſünde wirklich verläugne, wie es ihrer Lehre von der Freiheit angemeſſen ſei. Ehe ich indeß in die Sache eingehe, habe ich nicht zur Sache Gehöriges, aber doch hier neben der Sache Vorkommendes nicht unberückſichtigt zu laſſen.

In dieſem Artikel wird der Verfaſſer der Symbolik als ein Menſch dargeſtellt, der, ungeachtet er auch ſein reines Wahrheitsgefühl kund thut, doch gleich den Vätern von Trient, voll von Hinterliſt und Begierde zu täuſchen, «einen kunſtvollen Operationsplan» anlegt S. 36. «ein Strategem» ausführt S. 43. und mit «Zweideutigkeit« verfährt S. 40. um die Schwäche ſeiner Kirche zu verbergen, und die feſten Puncte der entgegengeſetzten Partei ſich anzueignen. Wahrhaft ein trauriges Loos für einen Katholiken, dem man nur die Wahl läßt, ein Dummkopf oder ein Heuchler zu ſein; doch auch dies ſoll mich nicht hindern, mit aller

Geduld in die Sache einzugehen, und unbefangen zu prüfen, Was wenigstens mit dem Anschein eines Grundes gegen die katholische Lehre vorgebracht worden ist.

Was Herrn Baur Veranlassung zu solchen Ansichten gibt, ist in diesem Falle wirklich ein offenes Geständniß der Unwissenheit von Seiten der Katholiken — nämlich, daß sie gar nicht pünktlich genau anzugeben wissen, Was eigentlich die Erbsünde sei, und wie sie sich durch die geschlechtliche Abstammung fortpflanze, und männiglich bekennen, daß weder die heilige Schrift, noch die Tradition so entschiedene Aufschlüsse hierüber darbieten, daß nicht einer großen Verschiedenheit von Meinungen Raum gelassen werde. Nun meint Herr Baur, die Katholiken seien wohl mit sich vollständig im Reinen, daß es nämlich gar keine Erbsünde gebe, und in ihrem ganzen Systeme keine Stelle für sie sei, jedoch nicht recht damit heraus wollen, weil sie sonst auch gestehen müßten, daß sie auch die Erlösung für entbehrlich halten, daher versteckten sie sich hinter allgemeine Ausdrücke, aus denen Jeder für sich das Beste entnehmen könne. Man begreift leicht, daß hier die Sache auf einen Punct hingetrieben erscheint, wo die Wissenschaft an ihren Wirkungen verzweifeln muß, denn das Hinderniß gegenseitiger Verständigung liegt im Gebiete des Sittlichen, im Mangel an wechselweiser moralischer Achtung, welche durch keine Beweisführungen ersetzt, noch weniger gewonnen werden kann. Ja, je einfacher und getreuer, und daher je gelungener die katholische Lehre dargestellt wird, je weniger die christlich erleuchtete Vernunft an ihr zu tadeln findet, desto mehr wird sich das Mißtrauen erheben, desto mehr Ränke und schlaue Kunststücke wird es vermuthen. *Als Bossuet seine* Darstellung der katholischen

re herausgab, glaubten die Reformirten, sie sei so
sch, und auf Täuschungen berechnet, daß selbst die
tholiken meinen würden, das freche Spiel sei doch zu
eit getrieben, oder Bossuet werde, wenn er sich wirklich
den in seinem Werke aufgestellten Grundsätzen bekenne,
eine unabsehbare Reihe von Verdrießlichkeiten verwickelt
werden. Allein der Pabst selbst, viele Cardinäle und
Bischöfe, Doctoren u. s. w. erklärten, daß Bossuet das
katholische Dogma treu vorgelegt habe, und die aus der
Mitte der Kirche erwarteten verzweifelten Angriffe auf
ihn blieben aus. Doch auch diese Entwickelung der Dinge
vermochte den Reformirten noch kein Vertrauen in die
Wahrhaftigkeit Bossuet's einzuflößen; vielmehr dehnten
sie nun nur ihr Mißtrauen auch noch auf einen weitern
Kreis aus: alle Diejenigen nämlich, welche Bossuet's
Werke ihren Beifall gegeben hatten, betrachteten sie als
Mitschuldige. So entmuthigend indeß es auch ist, auf
einem Felde zu erscheinen, auf welchem man mit den
gehäßigsten aller Vorurtheile, selbst mit solchen, die den
sittlichen Charakter auf's Tiefste verletzen, empfangen
wird: es gibt einen Standpunct der Betrachtung, der
aus persönlichen Rücksichten,

die Uebertretung des göttlichen Gebotes seine Gerechtigkeit und Heiligkeit verloren, sei dem göttlichen Strafgerichte, und dadurch dem angedrohten Tode anheimgefallen, und an Leib und Seele verschlimmert worden; der Zustand des sündigen Adams nun sei auf alle seine Nachkommen, vermöge des geschlechtlichen Zusammenhangs mit ihm übergegangen, so daß Niemand durch die Kräfte der Natur oder irgend ein anderes Mittel gerecht vor Gott werden könne, als einzig durch das Verdienst Jesu Christi. Da das Concilium noch hinzufügt, daß die Freiheit in dem gefallenen Menschen zwar geschwächt, aber nicht verloren sei, und darum auch nicht alle Handlungen des gefallenen Menschen nothwendig Sünde seien, so sollte man denken, es habe seine Aufgabe vollkommen begriffen, und höchst befriedigend gelöst. Denn warum war wohl dasselbe berufen worden? Vorzugsweise um einerseits die durch die religiöse Umwälzung des sechzehnten Jahrhunderts ausgebreiteten Verirrungen in der Lehre zu bezeichnen, und von dem katholischen Dogma auszuscheiden; anderseits aber dieses selbst den genannten Verirrungen gegenüber in seiner wahren Gestalt öffentlich auszusprechen. In dem vorliegenden Puncte nun genügte die Versammlung diesen Forderungen offenbar; denn indem sie ein von Adam an durch die Geburt sich forterbendes Verderben an Leib und Seele, den Verlust der Gerechtigkeit und eine so große, von ihm ausgegangene Entfremdung des Menschengeschlechts von Gott lehrte, daß sie nur durch die Vermittelung Christi gehoben werden könne, traten die Väter von Trient den schon offen ausgestreuten Keimen des *nachmaligen Socianismus*, von dieser Seite aus *eines erneuerten Pelagianismus*, entgegen; indem sie

aber zugleich feststellten, daß bei aller ererbten Sündhaftigkeit dennoch der Mensch an Leib und Seele nur verschlimmert, nicht aber ganz böse geworden; daß zwar seine Freiheit geschwächt, aber nicht zu Grunde gegangen sei, legten sie die Bestimmungen nieder, welche den Lutheranern und Reformirten gegenüber abgenöthigt waren. Nach der ersten Verirrung bedurfte der Mensch keiner Erlösung, nach der zweiten war er keiner mehr fähig, indem er Nichts mehr in sich hatte, womit er sie aufnehmen konnte. Indem also die Versammlung diese zwei in entgegengesetzte Extreme auslaufenden Irrbahnen selbst vermied, und Andere vermeiden lehrte, hatte sie offenbar geleistet, Was die Zeit von ihr forderte.

Allerdings ist nicht zu zweifeln, daß, da die Synode einmal über diesen Gegenstand sich ausließ, sie noch viel Genaueres gesagt haben würde, als sie wirklich sagte, wenn sie Genaueres gewußt hätte; aber es fehlten alle näheren Bestimmungen in der Schrift und der Erblehre.

Hienach ist Herrn Baur's Vorwurf zu würdigen, daß die Synode unter der Freiheit der Meinungen, die sie zulasse, blos die pelagianischen verstanden haben wolle, so wie sich denn auch die katholischen Theologen schon unter den Augen der Synode, und seitdem recht behaglich auf diesem Gebiete und nach freiem Belieben ergangen hätten. Es ist dieser Vorwurf eben so ungerecht, als der ihm zur Seite gehende ziemlich klar ausgesprochene Aerger unbillig ist, daß die Synode nicht die lutherische Lehre auch frei gegeben habe: denn daraus, daß die Synode einem Systeme entgegenarbeiten mußte, welches die Freiheit und die menschlichen Kräfte über *Alles erhob*, folgte doch nicht, daß sie ein anderes gleich*gültig ansehen* durfte, welches dieselben gerade läugnete,

zumal hier nichts verheimlicht werden durfte, indem schon Kaiser Karl V. in der Publication des Beschlusses von Augsburg gesagt hatte, es sei ein mehr viehischer als menschlicher Irrthum der Lutheraner, die Freiheit der Menschen in Abrede zu stellen.

Untersuchen wir indeß genauer, Was Herr Baur nach einer Licenz, die er sich selbst gegeben, pelagianische Meinungen nennt, so hat dieselben die Synode nicht blos freigegeben, sondern als katholisches Dogma ausgesprochen. Herr Baur frägt nämlich auf derselben Seite: »Hat aber die Synode den Pelagianismus, das heißt Diejenige Ansicht, nach welcher die Natur des Menschen noch jetzt so beschaffen ist, wie sie ursprünglich geschaffen wurde, so daß nichts zu ihrem Begriffe Gehörendes hinwegkam, nichts zu ihr hinzukam, wirklich freigegeben, warum darf es nicht offen gesagt werden?« Wirklich müßte sich ein Katholik schämen, offen die Lehre seiner Kirche zu bekennen, wenn die Synode so auf gut Glück hin dogmatisirt hätte, wie Herr Baur. Dazu bekennt sich der Katholik sehr offen, daß weder Etwas zum Begriffe der menschlichen Natur Gehörendes durch die Erbsünde hinwegkam, noch Etwas zu ihrem Begriff Gehörendes hinzukam. Denn kam Etwas zu ihrem Begriff Gehörendes hinweg, so blieb Adam nach dem Fall kein Mensch mehr, kam aber Etwas der Art hinzu, so war er vor dem Fall noch kein Mensch. Man beobachte aber hiebei besonders das seltsame Verfahren Herrn Baur's; oben rechnete er es mir zum größten Verbrechen an, wenn ich aus den symbolischen Schriften der Lutheraner bewies, daß ihnen zu Folge etwas zum Begriff des Menschen *Gehöriges dem Gefallenen fehle*, (denn Alles, was

zum Begriff des Menschen gehört, ist etwas Substanzielles); hier tadelt er die Katholiken, daß sie Nichts zum Begriff des Menschen Gehöriges am Gefallenen gleich den Lutheranern vermissen! Er für seine Person vermißt auch Nichts zum Begriff des Menschen Gehöriges am Gefallenen; denn der Gefallene unterscheidet sich nach seiner Sentenz, die er sogar der Concordienformel aufdringen will, vom Nichtgefallenen, nur so wie ein höchst phantasiereicher Mann von einem minder phantasiereichen; oder auch wie eine höhere Stufe von Entwicklung derselben Kraft, von einer niedrigeren Stufe, so daß also gar nichts Reelles am Menschen fehlt, sondern alle Realitäten vorhanden sind, und nur noch nicht recht hervortreten können!

Im Besondern aber tadelt Herr Baur Folgendes; er sagt S. 42, der Hauptpunct sei, ob die Erbsünde in einer reellen Veränderung der menschlichen Natur bestehe, oder nicht; nur der lutherische Lehrbegriff behaupte eine solche, der katholische aber stimme mit dem pelagianischen, die Erbsünde läugnenden, zusammen, indem beide alle reelle Veränderung verwerfen. Nun sollte man doch glauben, wenn die Synode sich dahin aussprach, daß den Söhnen Adams die Heiligkeit und Gerechtigkeit mangle, die er vor dem Falle besessen, daß der gefallene Mensch also ungerecht, überhaupt an Leib und Seele verschlimmert worden, und jetzt dem Tode unterworfen sei, man sollte glauben, daß hiemit sehr reelle Veränderungen bezeichnet würden, und zwar gerade solche Veränderungen, welche die (wirklichen, d. h. die im fünften Jahrhundert gewesenen) Pelagianer *sammt und sonders mit der Folge nicht anerkannt haben*, daß der Mensch nur durch Christus

wieder gerecht werden könne. Wodurch sah sich nun aber doch Herr Baur näher veranlaßt, solche mit der menschlichen Natur nach katholischer Lehre vorgegangenen Veränderungen, wie sie eben beschrieben wurden, für keine anzusehen? Weil die katholischen Theologen großen Theils behaupten, die Erbsünde bestehe eigentlich in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, einer göttlichen Gabe, so daß dem Menschen keine natürlichen Kräfte (Freiheit, Vernunft, Wille u. s. w.) entzogen, noch auch böse Qualitäten, d. h. eine positive böse Kraft, ein zerrüttendes physisches Gift etwa, das Leib und Seele verpeste, hinzugekommen seien, und hienach festsetzten, der Mensch werde jetzt noch (mit Ausnahme der Erbsünde) gerade so geboren, wie Adam in seiner nackten Endlichkeit betrachtet (pura naturalia) geschaffen wurde. Diese theologische Darstellung, meint nun Herr Baur, sei eigentlich kirchliches Dogma, und da sie pelagianisch sei, sei es auch dieses. Ich muß nun vor Allem wiederholen, daß jene Darstellung nicht Kirchenlehre ist, und zwar 1) darum, weil das Concilium von Trient sie nicht aufgenommen hat, und 2) weil vor und nach demselben von den anerkannten Kirchenlehrern andere Darstellungen der Erbsünde gegeben wurden. Aber auch jene Darstellung selbst ist nicht pelagianisch, und wurde von zahlreichen Theologen auf eine allen möglichen Verdacht des Pelagianismus ausschließende Weise entwickelt, es sei denn, man habe sich einmal vorgenommen der Geschichte zum Trotz alle Diejenigen Pelagianer zu nennen, welche verneinen, daß durch die Erbsünde etwas zum Begriff der menschlichen Natur Gehöriges verloren worden, oder *irgend eine Substanz zu ihr* hinzugekommen sei.

Daß das Concilium von Trient die besprochene Ansicht nicht aufgenommen habe, bedarf keines Beweises, da sie in seinen Beschlüssen nicht niedergelegt ist, und die glaubwürdigsten Zeugen versichern, daß es dieselbe absichtlich nicht habe aufnehmen, sondern der Schule zur weiteren Durchbildung überlassen wollen. Daß aber neben jener Ansicht noch andere bestanden, bedarf eines Beweises, den ich jetzt in der Art führen will, daß ich zugleich die unmittelbar vor der Reformation in der katholischen Kirche gangbar gewesenen Darstellungen der Erbsünde überhaupt zur Kenntniß bringe, und insbesondere die Lehre von der nackten Endlichkeit (pura naturalia) weiter entwickle. Es wird sich in dieser Weise am Besten das Recht herausstellen, mit welchem man den Scholastikern den Pelagianismus vorwirft; denn diesen gegenüber haben die Reformatoren eigentlich die wahre Lehre von der Erbsünde erneuern zu müssen geglaubt.

§. 22.

Lehre der vortridentinischen Theologen von der Erbsünde.

Ich werde absichtlich einen Gelehrten aus dem Kreise jener weit verbreiteten theologischen Familie auswählen, die der Uebertreibung der Lehre von der Freiheit von jeher beschuldigt wurde, aber zugleich einen solchen, dessen Ansehen zu seiner Zeit nicht geringer, ja nach der Art des Mittelalters weit bestimmender war, als jetzt das Ansehen eines Schleiermachers, Neanders, Marheinekes u. a. unter den Protestanten. In seiner Untersuchung über die Frage, ob die Erbsünde nur eine Strafe, oder auch eine Schuld sei, sagt der heilige Bonaventura: «*Alle*, die aus Adams Samen stammen, haben nicht

nur eine durch Strafe, ſondern auch durch Schuld verdorbene Natur. Dies zeigt ſich aus dem Mangel der Anſchauung Gottes, aus der Schmach, die auf der Vernunft laſtet, und aus dem Uebergewichte der böſen Luſt (concupiscentia). Aus dem Mangel der Anſchauung Gottes leuchtet es aber deßwegen ein, weil Niemand des ewigen Gutes, für deſſen Genuß er geſchaffen iſt, beraubt werden kann, außer er habe Etwas in ſich, was ihn unwürdig macht, ſich vor dem Angeſichte Gottes zu ſtellen; Etwas der Art iſt aber nur die Schuld. Was das Zweite betrifft, ſo darf ſich Niemand einer Sache ſchämen, die ihm von Natur eigen iſt; aber ſchämt ſich die Vernunft gewiſſer Bewegungen des Fleiſches nicht? Auch Dies deutet auf eine anererbte Schuld. Das Uebergewicht böſer Luſt iſt auch ganz gewiß; denn nur alsdann iſt die Seele des Menſchen geordnet, wenn der Geiſt Gott, und dem Geiſte das Fleiſch und die thieriſchen Kräfte unterthan ſind. Ungeordnet und darum verkehrt iſt aber die Seele des Menſchen, wenn das umgekehrte Verhältniß derſelben zu Gott und der Sinnlichkeit ſtattfindet. Dies nun iſt der Fall, und nicht nur der Glaube lehrt ſo, ſondern auch die Philoſophie ſtimmt darin überein. Die Gewalt der böſen Luſt, und das Geſetz der Glieder, welches ein Jeder von Geburt an hat, nimmt den Geiſt gefangen, und beherrſcht ihn. Unbeſtreitbar iſt es alſo, daß die Seele eines jeden Menſchen von Geburt an verkehrt iſt (perversa); iſt nun die rechte Beſchaffenheit der Seele Gerechtigkeit, ſo iſt die verkehrte Beſchaffenheit Schuld, und da wir von Geburt an verkehrt ſind, ſo haben wir auch von Geburt an eine Schuld. Hieran zweifelt Niemand, außer Wer die *Gewalt der böſen Luſt nicht* kennt, und nicht weiß, in

welcher Art der vernünftige Geist Gott gehorsam sein sollte. Denn es ist anerkannt, daß unser Geist Gott nicht vollkommen gehorsam ist, außer wenn er ihn über Alles und um seiner selbst willen liebt. Auch ist anerkannt, daß Niemand im Stande der verdorbenen Natur Gott über Alles und wegen seiner selbst ohne Gnadengabe liebt, ja nothwendig wird er von der Gewalt der bösen Lust in der Art besiegt, daß er sich selbst oder irgend ein Scheingut mehr liebt. So ist also jede Seele von Geburt sündhaft und ungeordnet und verkehrt. Und daher sagt der Apostel in der Person der gefallenen Menschheit: «ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet, und mich unter das Gesetz der Sünde gefangen nimmt.» Dann ruft er aus: «ich unglücklicher Mensch, Wer wird mich von dem Tode dieses Körpers befreien?» und antwortet: «die Gnade Gottes durch Jesus Christus.» Wer auf dieses Gesetz (in den Gliedern) achtet, und auf unser Mißverständniß zu Gott, wird gewiß nicht läugnen, daß der Mensch von Geburt an sündhaft sei, ja es wird ihm so wahr erscheinen, daß er eben so wenig an der Erbsünde, als an der wirklichen zweifelt. Gleichwohl haben es die Philosophen und auch einige Häretiker nicht gewußt, weil sie keinen Begriff von der Gesundheit der Seele, von der Gerechtigkeit und dem rechten Verhältniß der Seele zu Gott hatten. Die ganze menschliche Natur ist einem Verderben preisgegeben; und zwar nicht nur, weil sie der Strafe unterliegt, sondern auch, weil sie wahrhaft sündhaft ist [1]).»

1) Bonav. ad. l. II Sent. dist. XXX. q. II. att. I. Opp. *Ed. Lugd.* 1668. Tom. VI. P. II. p. 373 . . . . Et de *hoc nemo* dubitat, nisi qui nescit; quantus sit vigor con-

Wenn ich dieſe und eine Menge ähnlicher Stellen bei allen mittelalterlichen Theologen leſe, und damit vergleiche, Was von den Zeiten der Reformation, von der Apologie der augsburgiſchen Confeſſion an bis auf unſere Tage herab gegen die Scholaſtiker als Pelagianer vorgebracht wurde, da ſteigen oft, ich will es nicht läugnen, eigenthümliche Gedanken in mir auf, die ſich, auch Das ſei öffentlich bekannt, in der Symbolik zuweilen Luft gemacht haben, ſo wenig ich auch ſonſt Neigung habe, Eindrücken dieſer Art einen Ausdruck zu geſtatten. Doch welchen Begriff gibt nun Bonaventura von der Erbſünde ſelbſt? Er ſagt: «Bei jeder Sünde ſei Beraubung und Abkehrung oder vielmehr Verkehrung zu

---

cupiscentiae, et qualiter spiritus rationalis Deo debeat subesse. Constat enim, quod non subest spiritus noster perfecte Deo, nisi diligat eum super omnia et propter se. Planum est etiam, quod nullus in statu naturae corruptae Deum diligit super omnia et propter se sine dono gratiae, imo necessario vincitur a vigore concupiscentiae, ut magis amet se vel aliquod bonum apparens. Planum est igitur, quod anima cujuslibet hominis in sua nativitate peccatrix est, cum subversa et inordinata est, ut ostensum est. Et ideo dicit apostolus in persona hominis lapsi: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in legem peccati. Et exclamat: infelix ego homo, quis liberabit me a corpore mortis hujus: Et respondet: gratia Dei per Jesum Christum. Hanc igitur legem et inordinationem ad Deum, si quis velit attendere, nullo modo dubitabit, hominem esse peccatorem a sua nativitate, immo ita certum est, ut dubitari non possit de originali, sicut nec de actuali. Hoc tamen ignoraverunt philosophi et etiam aliqui haeretici, quia nescierunt attendere, in quo attenditur rectitudo animae et justitiae, et pro quanto anima dici *debet ad Deum ordinata*.

unterscheiden; wenn man z. B. beschreiben wolle, Was die Sünde der Unkeuschheit sei, so müsse eine ungeordnete Neigung zu Fleischeslust (Verkehrtheit der Natur) und dann eine Beraubung der Keuschheit als Tugend in den Begriff aufgenommen werden, obgleich beides Eins sei. Werde also gesagt, Was die Erbsünde sei, so könne man ganz gut antworten, sie sei die böse Lust; eben so gut aber auch, sie sei der Mangel der Gerechtigkeit, die in uns sein sollte, denn in jeder der beiden Antworten sei die andere enthalten, so daß die Verkehrtheit nicht ohne Beraubung, und die Beraubung nicht ohne Verkehrtheit zu denken sei, denn dort werde die Beraubung, hier die Verkehrtheit nicht ausgeschlossen» [1]).

Die Vererbung der Sündhaftigkeit aber dachte sich Bonaventura mit Petrus dem Lombarden, Alexander von Hales, Richard von Middletown, Stephan Burleigh und Anderen in der Art, daß die befleckten, von den Eltern mitgetheilten leiblichen Lebenskeime die Seele, sobald sie mit ihnen verbunden werde, umfangen, zu sich herabziehen, und so eine Verkehrtheit in ihr hervorbringen [2]). Diese Ansicht schien den Theologen zunächst gegen sich zu haben, daß sie eine Zustimmung der Seele zu dem bösen Reitz des Fleisches einschließe, d. h. daß sie eine Art von actualer Sünde aus der Erbsünde mache, was nach ihnen die Erbsünde doch nicht sein sollte; ebendeshalb setze auch die ganze Annahme ein Bewußtsein im Embryo schon bei seiner Empfängniß voraus.

Von dem befleckten, durch den Act der Zeugung mitgetheilten leiblichen Lebenskeime mußte man sich ohnedies noch die weitere Vorstellung bilden, daß er eine an sich

1) *Bonavent.* l. c. art. II. p. 375.
2) *Bonavent.* l. l. p. 389.

böſe Qualität in ſich ſchließe; denn Was ſollte denn auch ſonſt das Befleckende ſein? In der That bekannten ſich mehrere Theologen, Heinrich, Gregor von Rimini, Gabriel Biel u. a. dazu. Allein nun ſchien auch die Anſicht leicht widerlegt werden zu können; denn es fragte ſich, woher dieſe Qualität komme? Von Gott, wurde erwiedert, wohl nicht, da er nichts Böſes ſchaffen könne; vom Teufel eben ſo wenig, da er überhaupt nichts Seiendes hervorzubringen vermöge; vom verbotenen Baum ſei ſie auch nicht ausgegangen; denn der Baum ſei nicht deßhalb verboten geweſen, weil er bös war, ſondern er ſei bös geweſen, weil er verboten war. Nähme man endlich auch an, das im Körper eine giftartige in ſich böſe Subſtanz wäre, — wie ſollte ſie den Geiſt berühren, und dieſen verkehren? Gegen dergleichen Anſichten wurde nun der vorzüglich von Anſelm von Canterbury geltend gemachte Begriff von der Erbſünde, daß durch ſie der Menſch unmittelbar nur eine Beraubung (in dem von Bonaventura beſchriebenen Sinne) erlitten habe, und ſonſt in ſeiner nackten Endlichkeit noch vorhanden ſei, hervorgehoben und weiter ausgebildet; denn Anſelm iſt jenen Theologen zuzuzählen, die den Begriff vom Böſen als einem Nichts (im Gegenſatz zur Subſtanz) am reinſten feſtgehalten haben[1]). Selbſt Auguſtin bildete

1) Anselm. Canterb. De concept. Virg. et orig. pecc. c. VII. Opp. Edit. Gerb. Par. 1721. p. 100. Sicut in Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit: non quia tunc peccavimus ipsi qui nondum eramus: sed quia de illo futuri eramus: et tunc facta est illa necessitas, ut, cum essemus, peccaremus: quoniam per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi (Rom. v. 19.) Simili modo *de immundo semine* in iniquitatibus et in peccatis *concipi (B. L. 7.)* potest homo intelligi; non quod

ihn nur in ſeinen Schriften gegen die Manichäer aus, und ließ ihn in ſeiner Oppoſition gegen die Pelagianer

---

in semine sit immunditia peccati, aut peccatum, sive iniquitas; sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quae non est aliud, quam peccatum et iniquitas. Etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit, aut de sanguine suo aliquid emittit: non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur. Vergl. c. V. p. 99. Denique omnis essentia est a Deo, a quo nihil est injustum. Quare nulla essentia est injustitia *per se*. *Injustitia autem* omnino nihil est, sicut caecitas. Non enim aliud est caecitas, quam absentia visus, *ubi debet esse*; quae non magis est aliquid in oculo, ubi debet esse visus, quam in ligno, ubi non debet esse. Non enim est injustitia talis res, qua inficiatur et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et *quae faciat* aliquid, sicut videtur quando malitiosus homo mala facit opera. Nam quemadmodum, cum indomita fera ruptis vinculis discurrendo saevit: et cum navis, si gubernator dimisso gubernaculo dimittat eam, ventis et motibus maris vagatur, et invehitur in quaelibet pericula; dicimus quia hoc facit absentia catenae, vel gubernaculi: non quod absentia eorum aliquid sit, aut quicquam faciat; sed quoniam si adessent, facerent ne saeviret fera, aut periret navis. Ita cum malus homo saevit, et in quaelibet animae suae pericula, quae sunt mala opera, impellitur: clamamus quia haec operatur injustitia: non quod ipsa ulla essentia sit, aut faciat aliquid; *sed quoniam voluntas* (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis) absente justitia diversis appetitibus impulsa, se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat: quod totum justitia, si adesset, prohiberet ne fieret. Ex his ergo *facile cognoscimus*, quia injustitia nullam habet essen-

ſo ziemlich, wiewohl durchaus unentſchieden, wieder fallen. Und hiemit wäre ich an dem auch Herrn Baur ſo anſtößigen Begriff von der Erbſünde angelangt, an jenem Begriff, vermöge deſſen der Menſch nur in ſeiner entblößten Endlichkeit geboren werde (in puris naturalibus). Die ganze Tendenz deſſelben aber iſt dem Geſagten zufolge, den negativen Begriff vom Böſen, als Dem, was nie eine Subſtanz werden kann, feſtzuhalten, und zwar in folgender Weiſe.

§. 25.

Fortſetzung.

Die Frage war: wie iſt es zu erklären, daß wir alle in Adam Sünder ſind, ohne daß von ihm eine böſe poſitive Qualität vererbt würde? Die Antwort darauf lautete alſo: der Menſch, als Syntheſe von Geiſt und Leib, gehört vermöge des erſteren einer höheren, vermöge des letzteren einer niederen Ordnung der Dinge an; jener hat einen Zug nach oben, dieſer nach unten in ſich; daher iſt anzunehmen, daß ſchon in Adam, vermöge dieſer ſeiner Zuſammenſetzung allmählig ein Kampf des Geiſtes gegen die leiblichen Triebe entſtanden ſein könnte, wenn wir ihn als nacktes Geſchöpf (in puris naturalibus) auffaſſen. Dieſer Streit zwiſchen den beiden Principien im Menſchen wäre aber nichts Böſes geweſen, gerade weil er, vermöge der eigenthümlichen Zuſammen-

---

tiam, quamvis injustae voluntatis affectus et actus, *qui per se considerati* aliquid sunt, usus injustitiam vocet. Hac ipsa ratione intelligimus malum nihil esse. Sicut enim injustitia non est aliud, quam absentia debitae justitiae (als Richtung des Willens:) ita malum non est *aliud, quam absentia debiti boni* etc.

setzung des Menschen eingetreten sein würde. Was bei den Thieren, die nur einer niederen Ordnung der Dinge angehören, die Sinnlichkeit auch immer anstrebt und ausübt, ist nichts Böses in sich selbst; ebenso verhält es sich an sich auch mit dem leiblichen Theile des Menschen; wornach denselben auch immer gelüstet, es ist nichts an sich Böses darin; bös werden dergleichen Gelüste nur, wenn der Geist, in sie eingehend, von seiner Richtung zu Gott abgeleitet werde.

Damit sich nun aber in Adam die volle Harmonie zwischen Geist und Leib erhielte, und damit jedesfalls keine Bewegung des letzteren den ersteren leicht überwältigen, und dessen Blick von Gott abwenden möchte, war ihm ein übernatürliches Geschenk, ein göttliches Princip gegeben, und mit diesem Princip sollte er den Eintritt eines Widerstreites auch für alle Zukunft verhindern.

Nun fiel aber Adam doch, zu einem Mißbrauche seiner Freiheit von Außen her gereizt; in seinem Falle wurde er nun nothwendig des höheren Principes und seiner durch dasselbe bedingten Gerechtigkeit (deren Verlust die Verkehrtheit seines Willens einschließt) beraubt, und in ihm seine ganze Nachkommenschaft; daher denn auch der Kampf zwischen einem besseren und verkehrten Theile im Menschen, wie er sich vom Falle an in Adam, und nach ihm in allen seinen Söhnen und Enkeln ausspricht, eine natürliche Erscheinung ist, die zu ihrer Erklärung der Annahme, als sei durch Adams Sünde, und von ihm aus auf seinen ganzen Stamm ein positives böses Princip gekommen, nicht bedarf. Dadurch, daß Adam das höhere Princip und damit seine Gerechtigkeit verlor, empörte sich factisch seine Sinnlichkeit, und einmal empört, *pflanzt sie sich* immer so in wilder Lust fort.

Vielleicht ist folgende Ansicht des heil. Chrysostomus über Daniels Rettung in der Löwengrube, eine Ansicht, die, wenn sie auch nicht vollkommen richtig, doch immerhin tiefsinnig und geistreich erscheinen wird, einigermaßen geeignet, die vorgetragene Lehre klar zu machen. Der genannte Kirchenlehrer sagt über den bezeichneten Gegenstand: «in Babylon warf man den Daniel in eine Grube, aber die Löwen wagten es nicht, ihn zu berühren. Sie sahen nämlich das ehemalige königliche Bild (durch welches Adam über die Thiere herrschte) aus ihm hervorglänzen, jene Züge gewahrten sie an ihm, welche sie an Adam vor der Sünde gesehen hatten, und wie sie damals gehorsam zu ihm gekommen waren, um ihre Namen von Adam zu empfangen, so waren sie auch jetzt unterwürfig»[1]). Von der eben auseinandergesetzten Betrachtungsweise der Erbsünde aus würde man nun sagen, die Thierwelt, so wie die gesammte Natur, die gleichsam nur den erweiterten Leib des Menschen bildet, ist seit dem Sündenfall in einem geheimnißvollen Aufruhr gegen denselben begriffen, wie sein eigener Körper; allein so wenig die Thiere und die empörerische Natur einen bösen Stoff durch Adams Sünde erhalten haben (denn er erzeugt sie ja nicht) und gleichwohl dem Menschen ungehorsam und feindselig sind, ebensowenig ist auch der sinnliche Theil des Menschen durch irgend eine positive Qualität verpestet worden. Die wildesten Thiere werden einem von der Sünde völlig befreiten Menschen gegen-

1) Joh. Chrysost. Serm. in Genes. Opp. Ed. Montfauc. Tom. IV. p. 667. τὴν ἀρχαίαν γὰρ καὶ βασιλικὴν εἰκόνα διαλάμπουσαν εἶδον ἐν αὐτῷ, ἐκείνους τοὺς χαρακτῆρας ἔβλεπον, οὓς ἑωρων ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ πρὸ τῆς ἁμαρτίας κ. τ. λ.

über wieder zahm, Was gar nicht möglich wäre, wenn ein böser Stoff sie zur Wildheit fortrisse.

Je mehr nun aber diese Ansicht von der Erbsünde den strengsten Begriff vom Bösen als einem Nicht-Sein festhält, desto mehr wird sie genöthigt, die ganze Last der vererbten Sündhaftigkeit auf den Geist, insbesondere auf den Willen fallen lassen, daher wir sie auch von dieser Abtheilung der Theologen so scharf als einen Zustand der Abkehr des Geistes (in allen seinen Potenzen) von Gott, und ganz vorzüglich als einen Zustand der Willensverkehrtheit aufs entschiedenste dargestellt sehen[1]) und gerade auch von Bellarmin, der

1) Thom. Aquin. I. P. Sec. q. 82. art. III. Oppositorum oppositae sunt causae, est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiae, quae ei opponitur: tota autem ordinatio originalis justitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subjecta, quae quidem subjectio erat primo et principaliter per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est; unde *ex aversione* voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus etc. Et ita peccatum originale est quidem materialiter concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. q. 85. art. III. Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio dicitur naturae. Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum, scilicet ratio, in qua est prudentia, voluntas, in qua est justitia, irascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae, in quantum vero voluntas *destituitur* ordine ad bonum, est *vulnus malitiae*, in quantum *vero irascibilis* destituitur ordine ad arduum est vulnus *infirmitatis* etc.

unstreitig den eben entwickelten Begriff von der Erbsünde nach Duns Scotus am klarsten und consequentesten durchgeführt hat. Er sagt: der Namen der Sünde wird in zweifacher Bedeutung genommen, einmal als die Handlung, in welcher wir das göttliche Gebot verletzen, und dann als Das, was in der Seele zurückbleibt, wenn eine böse Action verübt worden ist, jene Beschaffenheit des Willens nämlich, vermöge der man Jemanden Sünder nennt; im ersten Sinn war Adams Sünde nur die seinige, im zweiten ging sie auf uns über, so daß der Zustand einer Verkehrtheit des Willens, die mit dem Verlust der Gerechtigkeit verknüpft ist, eben die Erbsünde ist.

Auf der andern Seite ist nicht zu läugnen, daß es diesen Theologen, je weniger physisch sie das Böse auffaßten, desto weniger auch gelang für den gemeinen Menschenverstand es begreiflich zu machen, wie das Böse von Adam auf seine Nachkommen überging, zumal sie Alle die Seele beim Act der Zeugung geschaffen werden lassen [1]). Thomas von Aquin sagt, alle aus Adam Gebornen können als Ein Mensch betrachtet werden, insofern sie dieselbe Natur haben, die sie alle vom ersten Vater erhalten. Sie bilden ein großes organisches Ganze, ungefähr wie die Bürger eines Staates, oder wie die Glieder des menschlichen Leibes. Die Bewegung nun, die vom Stammvater Aller ausgegangen ist, geht auf alle seine Nachkommen über, wie die Seele alle Glieder des Leibes zur Thätigkeit bewegt. Die Bewegung dieser

1) Duns Scot. in l. II. Sentt. Dist. XXXI. Contraximus istud peccatum in quantum fuimus in Adam secundum rationem seminalem. Hoc autem fuit secundum corpus *non secundum animam.*

Glieder geht vom Willen aus, aber nicht von ihrem eigenen Willen, sondern von dem der Seele; so geht auch eine Bewegung des ganzen Geschlechts vom Willen Adams aus, und theilt sich dem Willen mit, jedoch so, daß die Schuld seiner Verkehrtheit nur in dem Willen Adams ihre Quelle hat; an der Schuld selbst aber nehmen alle Theil [1]). — Obschon hier sehr viel Wahres gesagt, ja obschon die Wahrheit selbst dieser Darstellung zum Grunde gelegt ist, so enthält sie doch noch sehr viel Unbefriedigendes, und bedarf beträchtlicher Nachhilfe. In der neuesten Zeit hat Anton Günther von denselben Grundlagen aus die Lehre von der Erbsünde mit großem Scharfsinn behandelt, und sehr Vieles zu ihrer weiteren Entwickelung beigetragen, wovon aber hier, wo ich mich ganz auf dem historischen Gebiete befinde, nicht weiter die Rede sein kann. Das noch vielfach Ungenügende seiner Theorie fühlte indeß Thomas wohl selbst. Desto mehr ist es an ihm und den ihm Gleichgesinnten zu loben, daß sie gleichwohl die Lehre von der Erbsünde nicht aufgaben [2]).

§. 24.

Schlußbemerkungen.

Es ist hienach eine durchaus ungegründete Ansicht, wenn man jenen Theologen, welche die Lehre von der

1) Thom. Aq. Pr. Sec. q. LXXXI. art. 1.

2) Thom. Aq. l. l. art. III. Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines praeter solum Christum ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt, alioquin non omnes indigerent redemtione, quae est per Christum. Merkwürdig ist Duns Scotus; nachdem er (in l. II. Sent. Dist. XXX. q. 1.) viele Gründe *gegen die* Erbsünde angeführt hat, setzt er allen nur Röm. V. *entgegen* und das Augustinische firmissime credo etc.

nackten Endlichkeit, in der nun jeder Menſch geboren werde, und die weitere, daß keine böſe Qualität ſich von Adam vererbe, vertheidigen, den Vorwurf machen will, daß ſie überhaupt von keiner Veränderung wiſſen, die durch den Fall mit dem Menſchen vorgegangen ſei: Die Urſache der gegen dieſe Claſſe der Scholaſtiker gemachten Vorwürfe liegt aber darin, daß ihre Theorie zu wenig ſtudirt wird [1]). Der Ausdruck pura naturalia ſagt in dieſem Artikel nicht reine Natur, ſondern lediglich Natur, einerſeits weil ſie des göttlichen Princips entblößt iſt, andererſeits weil in Abrede geſtellt wird, daß eine poſitive Unnatur, eine an ſich böſe Qualität und dergleichen an der Natur ſei. Aber in der entblößten Natur erkennen ſie eine Verkehrtheit des Willens ja eine Unordnung des ganzen Geiſtes, und eine aufrühreriſche Sinnlichkeit noch dazu an, die der Wille für ſich nicht bändigen könnte, wenn er auch ernſtlich wollte.

Wer wird es nun aber auch nach dieſer geſchichtlichen Darſtellung billig finden, wenn der Synode von Trient der Vorwurf eines zweideutigen Verfahrens gemacht, und derſelbe Vorwurf auch auf den Symboliker ausgedehnt wird, der, indem er ſich die Entwickelung der Kirchenlehre zur Aufgabe ſetzt, unmöglich die Theorien von Gelehrten ihr ſelbſt gleichſtellen darf? Ich preiſe vielmehr

1) Selbſt Duns Scotus, der am genaueſten Anſelms Theorie, folgt, ſagt (in lib. II. Sent. Dist. XXX. q. 2.) *Deordinat autem* (peccatum originale) *totam animam, ergo si est aliqua una culpa, in illa potentia est, ad cujus deordinationem tota anima deordinatur, illa sola est voluntas: quia ipsa ordinata ordinat alias; ita deordinata deordinat.* Freilich fügt er nun auch aus Anſelm bei: «*non est autem aliquid positivum, ergo est privatio justitiae, oppositae huic culpae.*»

immer noch die Kirche, daß sie sich auch in diesem Falle erinnerte, sie sei zur Bewahrung und Festhaltung der Lehre Christi und der Apostel berufen, nicht aber zur Entscheidung jeder Art von Fragen, welche die Schule aufwirft. Sehr schön wendete einst Augustin in einem Briefe an Hieronymus (ep. XXIX.) eine Anekdote auf die Lehre von der Erbsünde an. Einem Manne, sagte er, der das Unglück hatte, in einen Brunnen zu stürzen, habe sich Jemand genähert mit der Frage, wie er doch auch in denselben gekommen sei? Der Unglückliche habe erwiedert, anstatt nach der Art des Falles zu fragen, solle er vielmehr vor Allem daran denken, wie er helfen und retten könne. Ebenso dringt die Synode darauf, unseren Fall als einen unläugbar gewissen anzunehmen, und dem Herrn zu danken, daß er uns Befreiung gewähren wollte, obgleich sich sonst über den Fall, und wie wir in denselben verwickelt wurden, nicht geringes Dunkel verbreite. Worin aber Das besteht, was ich aus dem protestantischen Dogma auf das katholische Dogma übertragen haben soll, wird Herr Baur wohl künftig einmal nachzuweisen die Gefälligkeit haben. Klar aber ist und bleibt:

Die Lehre der katholischen Theologen kann nur Derjenige pelagianisch nennen, der gar nicht weiß, Was die Pelagianer gelehrt haben, und von einer den Pelagianern entgegengesetzten Richtung schlechthin fordert, sie müsse lehren, es fehle seit dem Falle Adams und durch denselben dem Menschen etwas zu seinem Begriff Gehöriges, und es sei zugleich Etwas zu seinem Begriff Gehöriges zu ihm hinzugekommen! Was aber im sechzehnten Jahrhundert die lutherischen Theologen Pelagianismus genannt, und unter diesem Namen an dem katholischen

Dogma bestritten haben, möge Herr Baur aus Martin Chemnitz lernen[1]) und davon Veranlassung nehmen, den Stand der Streitfrage nicht länger mehr zu verrücken.

III. Artikel.

Herrn Baur's eigene auf die Reformatoren übergetragene Ansicht von der Urgerechtigkeit, dem Ursprung des Bösen, und der Erbsünde. Mein Urtheil darüber.

§. 25.

Darlegung der Ansichten des Herrn Baur.

Die bisherigen Erörterungen haben uns blos zur Kenntniß gebracht, daß Herr Baur meine Darstellung

1) Chemnit. Exam. P. I. p. 215. sagt nach Anführung einer Stelle aus Payva a Andrada. Ex hac similitudine Lector sine ambiguitate perspicue intelligit, quae sit concilii tridentini sententia, quando dicit, liberum arbitrium gratiae Dei excitanti et adjuvanti libere assentiri et cooperari. Sentiunt enim in mente et voluntate hominis non renati, ex prima nativitate in hac corruptione naturaliter adhuc insitas esse vires aliquas seu facultates qualescunque ad res divinas seu spirituales actiones: sed illarum facultatum et virium motum et usum per peccatum reprimi et retardari in non renatis: gratiam vero Dei et efficaciam spiritus non simpliciter efficere et operari in iis, qui renascuntur, novam aliquam δύναμιν, vim aut facultatem aut potentiam inchoandi et praestanti motus et actiones spirituales, quam ante conversionem aut renovationem ex naturae viribus non habuerint, sed tantum vincula rumpere et laqueis liberari, ut facultas naturalis antea constricta, compressa et impedita, possit jam per gratiam excitata, vires suas in rebus spiritualibus exercere. Illas autem vires naturales, sicubi imbecilliores sunt, sentiunt adjuvari et confirmari per gratiam *et auxilium spiritus sancti*. Et ubi non sufficiunt (nit-

der lutherischen Theorie von der Erbsünde mit Unrecht als unhistorisch bestreiten zu müssen glaubte, und sodann, wie irrthümlich hinwiederum er die katholische Lehre von der Urgerechtigkeit, der Freiheit und der Erbsünde behandelte. Zwar konnte es meinerseits nicht vermieden werden, auch schon von seiner Art, die lutherische Lehre von der Urgerechtigkeit und der Erbsünde zu betrachten, einen Vorgeschmack zu geben; allein eine vollständigere Belehrung hierüber mußte ich einem besondern Orte vorbehalten. Nun ist dieser gekommen, und ich finde als nächste Vorbereitung zu dem sich uns darbietenden Schauspiele kaum die Bemerkung nöthig, (denn sie wird sich einem Jeden bisher schon von selbst dargeboten haben), daß, gleichwie es seit vielen Jahren unter der großen Mehrzahl der protestantischen Theologen herkömmlich geworden ist, sich als den Typus der religiösen Wahrheit zu betrachten, und darum, weil eine Art von Schamgefühl sie abhielt, Christus und seine Apostel des Irrthums geradezu zu zeihen, denselben wenigstens zu erlauben, gerade so geschcidt zu sein, wie sie, die Theologen selbst, waren, d. h. das heilige Buch zum Spiegel ihrer eigenen Gedanken herabzuwürdigen, anstatt selbst nur der Spiegel seiner Gedanken zu werden, eben so Herr Baur nun dasselbe Verfahren auch ganz auf die symbolischen Bücher seiner Kirche überträgt.

In Betreff der ursprünglichen Vollkommenheit Adams lehrt Herr Baur 1) daß durch sie nicht angezeigt werde,

---

gends sufficiren sie) dicunt novum habitum infundi, qui respectum meriti afferat. Nun behauptet er, daß die gratia omnia in novum facit, und die ἀδυναμίαν dadurch hebt, daß das Vermögen zu den göttlichen Dingen wiedergegeben werde u. s. w.

Was der Menſch je wirklich geweſen ſei, ſondern Was er annäherungsweiſe werden könne, und immer mehr werden werde. In derſelben iſt unſerer geiſtigen Anſchauung ein Urbild vorgehalten, welches wir in uns ausprägen ſollen. S. 55. ff.

2) Luthers Lehre, daß die urſprüngliche Gerechtigkeit zur Natur des Menſchen weſentlich gehört habe, hat einen ſehr tiefen Sinn, und drückt ein Charakteriſtikon des Proteſtantismus aus. Sieht man nicht, daß einem Syſteme ein weit höherer und edlerer Begriff von der menſchlichen Natur und Würde zum Grunde liegt, welches ihre Gerechtigkeit in das Weſen des Menſchen ſetzt, und nicht erſt äußerlich zu ihm hinzukommen läßt, ſo daß ſich nur über die urſprüngliche Formation eine andere mit der Zeit ſich wieder ablöſende Schichte anſetzt? S. 54. 55.

3) «Iſt die urſprüngliche Gerechtigkeit eine anerſchaffene und natürliche, ſo kann auch die reſtaurirende und erlöſende keinen anderen Charakter haben, Was nur ſo gedacht werden kann, daß der Erlöſer ſelbſt keine ſchlechthin übernatürliche Erſcheinung, ſondern nach Schleiermachers treffender Formel die vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur iſt.» S. 57.

4) Wie ſo? «Man lege dem ganzen menſchlichen Daſein die Idee einer dynamiſchen durch ein inneres Geſetz bedingten Lebensentwickelung zu Grunde, in welcher der ſchon in dem erſten Keim eingeſchloſſene Gegenſatz der Principien zwar immer weiter auseinander geht, und nach dem Uebergewichte des einen oder des anderen in den verſchiedenſten Formen ſich offenbart, aber auch in einer Reihe ſich gegenſeitig bedingender Stufen zur höchſten Potenz des Lebens ſich erhebt.» S. 56.

5) Alles kurz zusammengefaßt? «Nach dieser Ansicht kann daher auch Alles, was der Mensch durch die göttliche Gnade in Christus wird, nur eine durch seine eigene Natur bedingte (sehr unbestimmt gesprochen!) Entwickelung zur höchsten Stufe des wahrhaft persönlichen und selbstständigen Lebens sein, ohne welche der menschlichen Natur die Ergänzung und Vollendung fehlen würde, die ihr Begriff in sich schließt. Das christliche Bewußtsein und Leben, das der Mensch in sich hat, kann nur das Princip des höheren geistigen Lebens in ihm sein, als ein integrirendes substanzielles Element seines Wesens, das, so gewiß Gott in Christus Mensch geworden, (welche Wahrheit und welche Lüge!) kein seiner Natur fremdes, nur von außen in ihn hineingekommenes sein kann. So hat das Christenthum nur im Protestantismus die Bedeutung eines Lebensprincips, das ihm der Katholicismus nach seiner rein äußerlichen Ansicht und Auffassungsweise, wie sie sich schon hier zeigt, und durch das ganze System hindurchzieht, auf keine Weise geben kann.» S. 56.

Ehe ich mich in eine Erörterung hierüber einlasse, muß ich die Antwort auf die Frage abwarten: wie kam denn nun aber auch zu dieser wesentlichen Gerechtigkeit des Menschen das Böse? Luther, eine Zeit lang auch Melanchthon, Zwingli dagegen, Calvin und Beza immer erklärten sich hierüber, obschon mit mancherlei Modificationen, stets dahin, daß, weil sie sich den Menschen schlechthin unfrei dachten, Gott das Böse in ihm wirke. Ich habe in meiner Symbolik an mehreren Orten gesagt, wenn man ihre Lehre in diesem Punct auf einen sogenannten speculativen Ausdruck zurückbringen wolle, so heiße es nichts Anderes, als mit der Endlichkeit des *Menschen*, *mit ihm*, als einem begrenzten Wesen, sei

das Böſe nothwendig verbunden. (2. A. S. 112. 113. 210. 1. A. S. 108. 109. 182.). Nur glaubte ich ausdrücklich zur Entſchuldigung der Reformatoren beiſetzen zu müſſen, daß ſie ſich dieſer ihrem ganzen Syſteme zu Grunde liegenden Idee nicht bewußt geweſen ſeien; denn wären ſie ſich derſelben bewußt geweſen, ſo würden ſie, fügte ich hinzu, ihr Syſtem als unchriſtlich verworfen haben. Herr Baur nun gibt mir in Bezug auf meine Deutung ihrer Lehre, wenigſtens ſtillſchweigend, in ſo weit recht, daß er ſie ſelbſt adoptirt; allein er gibt mir auch wieder unrecht, indem er das Verwerfliche, was ich darin finde, gerade als das an ſich Rechte und Wahre anpreiſt, ja mich ſogar mit ſcharfen Worten darüber tadelt, daß ich mich rügend vernehmen ließ, und mir nicht undeutlich zu verſtehen gibt, vor Männern, wie die Reformatoren, müſſe ein ſo erbärmlicher Wicht, wie ein Katholik iſt, ſelbſt wenn ſie irren, wenigſtens die Kniee beugen.

Herr Baur ſtellt die Sache alſo dar:

1) Luther und Calvin gehen von der göttlichen Allmacht aus, von welcher Alles ſchlechthin abhängig iſt (der Menſch iſt ſchlechthin unfrei). S. 80. [1]).

2) Obwohl Gott der Alles allein Wirkende und Beſtimmende iſt, wirkt er doch nicht das Böſe; der Menſch fällt aus eigener Schuld. S. 85. [2]).

---

1) Wenn mir Herr Baur hier den Vorwurf macht, ich hätte Dies gänzlich übergangen, ſo wird er ſich wohl, wenn er 2. A. S. 215. ff. nochmal lieſt, eines Andern überzeugen.

2) Auch hierüber macht mir Herr Baur S. 85. den Vorwurf, ich hätte das vitio suo cadere weggelaſſen; wenn er nochmal die aus Calvin, Beza u. ſ. w. angeführten Stellen durchgeht, wird er auch hier das Gegentheil finden.

überhaupt eine sehr gewaltthätige Beweisführung eingeführt zu werden, wovon wir mehr als eine Spur bei Herrn Baur wahrnehmen können. Doch läugne ich nicht, daß dieses Verfahren dem Scharfsinn Herrn Baur's Ehre macht; denn er bemerkte wohl, daß sich mit jenen Stellen, worauf sich Calvin berief, wenn er beweisen wollte, daß Gott das Böse wirke, nicht viel ausrichten lasse, und begab sich also derselben. Ein Lieblingstext für Calvin war z. B. die Stelle, welche sagt Gott habe Pharaos Herz verhärtet; nun gewahrte Herr Baur gewiß, daß wenn sein Herz erst verhärtet werden mußte, es doch vorher weich gewesen sein müsse, also nicht zum Beweise tauge, daß der Mensch als endliches Wesen schon eine Verhärtung in sich trage, eine Schranke, die da sündigt.

Doch die Wichtigkeit des Gegenstandes fordert schon darum eine ernstlichere Erwägung, weil das N. T. in Bezug auf die alttestamentliche Anschauung von dem Ursprunge und dem Begriff des Bösen Nichts abgeändert hat, vielmehr dieselbe überall voraussetzt. Wohl gewiß hätte keine alttestamentliche Lehre so sehr den Herrn und seine Apostel zur offenen Berichtigung, oder zur völligen Umgestaltung auffordern müssen, als die von der Sünde, da ja das neue Testament die Entsündigungsanstalt ist, und ein anderer, oder gar ein wesentlich anderer Begriff von der Sünde nothwendig auch einen anderen und beziehungsweise wesentlich anderen Begriff der Entsündigung bedingt. Das Evangelium würde eine große, in keiner Weise zu entschuldigende, Verirrung nicht blos veranlaßt, sondern verursacht *haben*, wenn es die überlieferte Lehre vom Bösen und *der Sünde unangetastet* gelassen, gleichwohl aber Anderes

A) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's vom Bösen.

§. 26.

1) Andeutungen über das Verhältniß dieser Ansicht zur Lehre der heiligen Schrift.

a) Des alten Testaments.

Die einzige Frage, die wesentlich hieher gehört, ist: ob die Theorie des Herrn Baur die der symbolischen Schriften der Protestanten sei; denn mit allen anderen Fragen hat sich die Symbolik eigentlich nicht zu beschäftigen. Herr Baur nun behauptet, sie sei protestantisch, indem sie theils ein Ergebniß der Principien der Reformatoren, theils klar von ihnen ausgesprochen sei. Diese Angabe muß also geprüft werden. Außerdem gibt er aber auch noch die Versicherung, daß diese Theorie durch die heilige Schrift dargeboten werde. Hiedurch bin ich genöthigt, mich auch in die biblische Frage einzulassen. Da er endlich die genannte Ansicht vom Bösen nicht blos einfach mittheilt, sondern durch weitläufige Entwickelung empfiehlt, so darf ich es wohl nicht verschmähen, auch ihre innere Haltbarkeit zu prüfen, wenigstens soweit eine Schrift dieser Art es gestattet.

Die biblische Frage wird nun wohl vor Allem beantwortet werden müssen; und zwar handelt es sich zuerst um das Verhältniß des alten Testaments zur Theorie des Herrn Baur. Hier stoßen wir aber auf die befremdende Erscheinung, daß mein sehr geehrter Gegner sagt, das alte Testament gelte Nichts, so daß die Erzählung vom Sündenfall, die es uns gibt, keine Beweiskraft habe; zwar enthalte es Weissagungen auf Christus, aber verpflichtende Lehren seien nicht aus ihm abzuleiten. Durch diesen gordischen Knotenhieb scheint

2) Mit der Schranke des Menschen ist sowenig das Böse eine Nothwendigkeit geworden, daß sogar die arglistigste Lüge erforderlich war, um erst den Menschen zum Bösen zu verleiten. Es ging mithin nach dem Glauben der Hebräer nicht aus seiner natürlichen Beschaffenheit hervor; vielmehr kostete es einem außer dem Menschen befindlichen Wesen Anstrengung, bis derselbe zum Falle gebracht werden konnte, so daß mithin das Böse als das Widernatürliche betrachtet wurde.

3) In Uebereinstimmung hiemit wird die Sünde des Menschen als Ungehorsam gegen Gott dargestellt; gleichwie sie gegen die Natur des Menschen ist, so auch gegen den ausdrücklichen Willen und die Gebote Gottes, der also die Natur des Menschen völlig in Harmonie mit seinem heiligen Willen eingerichtet hat.

4) Den Menschen trifft sogleich Strafe nach seiner Sünde und wegen derselben. So wenig das Böse als eine sich von selbst verstehende Folge der Begrenztheit des Menschen aufgefaßt wird, so wenig wird das Uebel, das das Böse begleitet, nur auch als eine bloße Folge des Bösen, und somit als eine bloße Folge der Schranke betrachtet, womit der Mensch behaftet ist, sondern gleichfalls als etwas Widernatürliches, kurz als eine Strafe. Gott steht nun in einem ganz anderen Verhältniß zum Menschen als vorher, denn der Mensch ist anders geworden, als er früher war. Beides wäre unmöglich, läge die Ursache der Sünde in der Begrenztheit des Menschen; in diesem Falle würde der Mensch derselbe, wie von Anfang an, geblieben sein, und Was Gott in eine veränderte Stellung zu ihm hätte versetzen mögen, wäre darum ebenfalls nicht abzusehen. — Ferner änderte *sich nach* dem Falle die Natur außer dem Menschen:

kurz Alles weiſet darauf hin, daß der Menſch, den Anſichten der Hebräer zufolge, durch die Sünde eine Verkehrtheit, ein ſeiner urſprünglichen Natur Widerwärtiges, und darum alle ſeine Verhältniſſe Verkehrendes in ſich aufgenommen hat, und daß er deßhalb ohne Sünde leben konnte und leben ſollte, daß die Sünde mithin keine Folge ſeiner natürlichen Einrichtung war.

5) Wird die Sünde Adams als Ungehorſam, und wurden die Folgen derſelben als Strafen bezeichnet, ſo dachten die Hebräer den Menſchen mit Freiheit begabt, ſie dachten ihn als einen Solchen, in deſſen Macht es gelegt war, Gott zu gehorchen und ihm auch den Gehorſam zu verſagen, Was ohnedies ſchon durch das göttliche ihm gewordene Verbot ausgeſprochen iſt.

6) Beſonders aber iſt noch die den Menſchen auszeichnende Freiheit und das Widernatürliche ihres Mißbrauches dadurch hervorgehoben, daß Adam nach dem Falle vor Gott ſich verbarg, und ſich ſchämte, vor ihm zu erſcheinen. Das Gewiſſen hatte ſtrafend ſeine Stimme erhoben, und warf ihm vor, daß er übel gethan, daß er anders hätte handeln ſollen, und ſagte damit zugleich, daß er auch anders hätte handeln können. So unwiderſprechlich die Geneſis.

Durch das ganze alte Teſtament zieht ſich ſofort dieſer in den erſten Capiteln der Geneſis niedergelegte Glaube hindurch, bald in den klarſten Ausſprüchen, bald in Stellen, die ihn nothwendig vorausſetzen. Ich werde zunächſt einige der erſteren bezeichnen. Als Kains Opfergabe von Gott verworfen war, wurde er voll des Zornes und Unmuthes; da ſprach Gott warnend und mahnend zu ihm: «wenn du gut handelſt, wird dir wieder *Freude werden, wenn aber böſe*, wird dich ſogleich die

2) Mit der Schranke des Menschen ist sowenig das Böse eine Nothwendigkeit geworden, daß sogar die arglistigste Lüge erforderlich war, um erst den Menschen zum Bösen zu verleiten. Es ging mithin nach dem Glauben der Hebräer nicht aus seiner natürlichen Beschaffenheit hervor; vielmehr kostete es einem außer dem Menschen befindlichen Wesen Anstrengung, bis derselbe zum Falle gebracht werden konnte, so daß mithin das Böse als das Widernatürliche betrachtet wurde.

3) In Uebereinstimmung hiemit wird die Sünde des Menschen als Ungehorsam gegen Gott dargestellt; gleichwie sie gegen die Natur des Menschen ist, so auch gegen den ausdrücklichen Willen und die Gebote Gottes, der also die Natur des Menschen völlig in Harmonie mit seinem heiligen Willen eingerichtet hat.

4) Den Menschen trifft sogleich Strafe nach seiner Sünde und wegen derselben. So wenig das Böse als eine sich von selbst verstehende Folge der Begrenztheit des Menschen aufgefaßt wird, so wenig wird das Uebel, das das Böse begleitet, nur auch als eine bloße Folge des Bösen, und somit als eine bloße Folge der Schranke betrachtet, womit der Mensch behaftet ist, sondern gleichfalls als etwas Widernatürliches, kurz als eine Strafe. Gott steht nun in einem ganz anderen Verhältniß zum Menschen als vorher, denn der Mensch ist anders geworden, als er früher war. Beides wäre unmöglich, läge die Ursache der Sünde in der Begrenztheit des Menschen; in diesem Falle würde der Mensch derselbe, wie von Anfang an, geblieben sein, und Was Gott in eine veränderte Stellung zu ihm hätte versetzen mögen, wäre darum ebenfalls nicht abzusehen. — Ferner änderte sich nach dem Falle die Natur außer dem Menschen:

und gewährt Keinem die Ermächtigung zu sündigen. Denn er liebt nicht die Masse der untreuen und unnützen Söhne.»

In dieser Stelle ist die genügendste Erklärung aller früheren gegeben, so wie sie hinwiederum die Grundlage dieser Stelle bilden. Erkennen darum auch die Protestanten dieses Buch nicht als kanonisch an: auch auf ihrem Standpunct muß es wenigstens als Ausdruck der hebräischen Gottes- und Weltbetrachtung gelten; noch weniger wird Herr Baur Anstand nehmen können, die angeführte Stelle zum mindesten als Zeugniß der jüdischen Denkweise gelten zu lassen, da ihm ja sogar die übrigen alttestamentlichen Bücher in sich selbst nur Denkmähler eines ehrwürdigen, vorchristlichen Cultus sind, welche ihm aber doch wohl auch, auf das neue Testament bezogen, als Erklärungsmittel seiner Vorstellungen und Sprache dienen.

Zu diesen und vielen anderen ausdrücklichen Stellen kommen nun noch zahlreiche Aussprüche, die nur in der Voraussetzung jener überhaupt einen Sinn zulassen. So z. B., wenn das jüdische Volk aufgefordert wird, dem Herrn die Herzen zu bereiten, sie ihm zugänglich zu machen I. König. VII, 3., oder gerade zu gesagt wird, des Menschen Sache sei es, dem Herrn die Seele zu öffnen Sprichw. XVI, 1.; wenn Jehova zu den Israeliten spricht: «wenn du dich bekehrest, bekehre auch ich dich;» Jer. XV, 19.: «wendet euch zu mir, und ich wende mit zu euch;» Zach. I, 3.; «wenn du ihn suchst, wirst du *ihn* finden; verläßest du ihn aber, so wird er dich ewig verwerfen,» Ps. XXVIII, 9.; «nach den Werken wird einem Jeden vergolten,» Hiob. XXXIV, 11. Ps. LXI, 13. *u. s. w. Die ganze* alttestamentliche Sprache, in

Strafe der Sünde treffen; ihr Reitz ist in deine Macht gegeben, und du kannst ihn beherrschen.» Gen. IV, 6—8. So klar in dieser Stelle die Freiheit ausgesprochen ist, eben so klar in der Rede des Moses, Deut. XXX., besonders V. 19.; «ich rufe heute Himmel und Erde zu Zeugen auf, daß ich euch Leben und Tod, Segen und Fluch (zur Wahl) vorgelegt habe; wähle also das Leben, auf daß du und dein Samen lebest, Gott, deinen Herrn, liebest, seiner Stimme gehorchest, und ihm anhängest u. s. w.» Eben so legt Josua den Israeliten die «Wahl» zwischen Gott und den Göttern ihrem freien Willen bei, Jos. XXIV, 14. 15. In der Weisheit Jesu, des Sohnes Sirach, aber heist es Cap. XV, 11. ff. «Sprich nicht: durch Gott bin ich von der Weisheit gewichen (Gott will, daß ich thöricht, böse sei); denn Was er haßt, ist dir ja zu thun verboten (ein Beweis, daß nicht er Ursache deiner Bösartigkeit ist). Sprich nicht: er hat mich irregeführt; denn er bedarf der Bösen nicht. Gott selbst hat im Anfang den Menschen geschaffen, (es war also nichts Böses an ihm); er überlies ihn aber seiner eigenen Entscheidung; wenn du willst, hältst du seine Gebote und beweisest dadurch ihm wohlgefällige Treue, und sie werden dann auch dich erhalten. Er setzte dir Wasser und Feuer vor: strecke nach dem, was du willst, deine Hand aus (Gott gab dem Menschen Wahlfreiheit). Vor dem Menschen ist Leben und Tod, das Gute und Böse: was er wählt, wird ihm gegeben werden; denn Gott ist allwissend, und sieht Alle ohne Unterbrechung, und ist zugleich stark in seiner Macht. Die Augen des Herrn sind auf die gerichtet, welche ihn fürchten, und er kennt jegliches Werk des Menschen. Niemandem befiehlt er, böse zu handeln,

und gewährt Keinem die Ermächtigung zu sündigen. Denn er liebt nicht die Masse der untreuen und unnützen Söhne.»

In dieser Stelle ist die genügendste Erklärung aller früheren gegeben, so wie sie hinwiederum die Grundlage dieser Stelle bilden. Erkennen darum auch die Protestanten dieses Buch nicht als kanonisch an: auch auf ihrem Standpunct muß es wenigstens als Ausdruck der hebräischen Gottes- und Weltbetrachtung gelten; noch weniger wird Herr Baur Anstand nehmen können, die angeführte Stelle zum mindesten als Zeugniß der jüdischen Denkweise gelten zu lassen, da ihm ja sogar die übrigen alttestamentlichen Bücher in sich selbst nur Denkmähler eines ehrwürdigen, vorchristlichen Cultus sind, welche ihm aber doch wohl auch, auf das neue Testament bezogen, als Erklärungsmittel seiner Vorstellungen und Sprache dienen.

Zu diesen und vielen anderen ausdrücklichen Stellen kommen nun noch zahlreiche Aussprüche, die nur in der Voraussetzung jener überhaupt einen Sinn zulassen. So z. B., wenn das jüdische Volk aufgefordert wird, dem Herrn die Herzen zu bereiten, sie ihm zugänglich zu machen I. König. VII, 3., oder gerade zu gesagt wird, des Menschen Sache sei es, dem Herrn die Seele zu öffnen Sprichw. XVI, 1.; wenn Jehova zu den Israeliten spricht: «wenn du dich bekehrest, bekehre auch ich dich;» Jer. XV, 19.: «wendet euch zu mir, und ich wende mit zu euch;» Zach. I, 3.; «wenn du ihn suchst, wirst du ihn finden; verlässest du ihn aber, so wird er dich ewig verwerfen,» Ps. XXVIII, 9.; «nach den Werken wird einem Jeden vergolten,» Hiob. XXXIV, 11. Ps. LXI, 13. *u. s. w. Die ganze* alttestamentliche Sprache, in

welcher das Verhältniß der Hebräer zu Jehova niedergelegt ist, kann ohne die Voraussetzung, daß der Mensch frei und durch verkehrten Gebrauch seiner Freiheit selbst der Urheber des Bösen an ihm sei, nicht verstanden werden.

Wenn nun im alten Testament gesagt wird, daß Gott den Beschluß gefaßt habe, Pharao's Herz zu verhärten, Exod. VII, 3., und hierauf, daß er es wirklich verhärtet habe, VII, 13. X, 1.; wenn Gott ferner befiehlt, das Herz seines Volkes blind zu machen, Augen und Ohren desselben zu verschließen, damit es nicht sehe, und höre, und etwa sich bekehre, Jes. VI, 9. 10.; wenn sogar von Verhärteten Klagen geführt werden, daß Gott sie verhärtet habe, Jes. LXIII, 17. Jer. XX, 7., und er selbst sagt, daß er falsche Propheten erwecke, Ezech. XIV, 9., so sind dies eigenthümliche hebräische Ausdrucksweisen, poetische Darstellungen des Gedankens, daß nach Gottes ewigem Weltplane der böse, keiner Belehrung zugängliche, Sinn mit unvermeidlicher Nothwendigkeit sich selbst, zu seiner Strafe, vermehre und vom Schlimmen zu Schlimmerem fortschreite, bis ihn der Untergang ereile. Da nun diese Strafe nach Gottes Anordnung und der Natur der Sache gemäß erfolgt, wird von ihm gesagt, er habe den Sünder verstockt; da jedes mahnende Hinderniß, das der Leidenschaft entgegentritt, sie häufig nur noch mehr entflammt, so wird nicht minder von Gott, der durch die Seinigen hemmend einwirkt, gesagt, er habe das Volk blind gemacht; da unter schwer verwirrten öffentlichen Verhältnissen die allgemeine Fäulniß schlechte Volksführer von selbst erzeugt, welche sofort zur vorhandenen Schlechtigkeit neues Unglück zur Züchtigung hinzufügen, so wird abermal Gott,

weil er die unter den gegebenen Umständen nothwendige, in seinem Weltplane gelegene Entfaltung der Dinge nicht hindert, als Ursache geschildert u. s. w. Daß dergleichen Stellen keine andere Auslegung zulassen, ergibt sich nicht nur daraus, weil eine wörtliche Auffassung mit der oben entwickelten Grundanschauung des israelitischen Volkes im grellsten Widerspruch stünde, sondern auch daraus, weil die weiteren Verhärtungen des Willens ausdrücklich aus der schon früher vorhandenen Bosheit des Menschen abgeleitet werden. Dies ist z. B. in der Weisheit Salomons, II, 21. der Fall, und Ps. XCIV, 8. wird gesagt: «heute, wenn ihr meine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht.»

Leitet nun das alte Testament das Böse aus einem Mißbrauch der Freiheit ab, war diese Betrachtungsweise beim jüdischen Volke einheimisch, und finden wir keine von Christus und den Aposteln ausgegangene Berichtigung derselben, so ist sie geradezu auch als die des N. T. anzusehen.

§. 27.

b) Des Neuen Testaments.

Lassen wir nun aber auch einen Theil des großen Ganzen der göttlichen Offenbarungen mit dem Schwerte abhauen, und den anderen sich verbluten: ist denn in dem anderen, der noch jetzt Lebenskraft, also auch Beweiskraft besitzt, doch auch so gar Nichts, was, ganz abgesehen vom alten Testament, wenigstens eines Seitenblickes werth gewesen wäre? Herr Baur führt nur für sich eine Stelle im ersten Briefe an die Korinthier an, die ich weiter unten nennen werde, gleich als spreche Nichts gegen ihn; es sei mir daher vergönnt, einige neutestamentliche *Schriftbeweise für das Gegentheil* zu berühren.

Es scheint, um Dies zuerst zu sagen, nicht wohl geläugnet werden zu können, daß auch im N. T. das Böse verboten und mit Strafen bedroht werde. Ist aber das Böse durch die Endlichkeit bedingt, durch die Schöpfung selbst, so heißt dasselbe von Seiten Gottes verbieten, nichts Anderes, als — einen beständigen Protest gegen seine Schöpfung einlegen, sich unabläßig bemühen, sie zu vernichten. Denn wenn das Geschöpf nur dadurch besteht, daß es eine Schranke hat und mit dieser Schranke das Böse gegeben ist, enthält das Verbot des Bösen nicht einen ewigen Versuch, die Bedingung der Schöpfung aufzuheben? —

Die Bitte um Sündenvergebung, die wir einzulegen auch im N. T. angehalten werden, ist eine Bitte um Verzeihung, daß wir auf der Welt sind; und das Versprechen, nicht mehr zu sündigen, die Versicherung, daß wir unser Möglichstes thun wollen, — künftig nicht mehr auf die Welt zu kommen. Findet sich im Evangelium ein Gebet, das etwa also lautete: o Herr verzeihe mir, daß du mich erschaffen hast? Ich dächte nicht; wohl aber findet sich ein anderes, worin wir um Vergebung unserer Schuld flehen, und diese Bitte sagt, wenn mich nicht Alles täuschet, etwas Anderes, als daß die Schöpfung unsere Schuld sei. —

Jeder Schmerz über die Sünde, zu welchem uns das Wort Gottes auffordert, wäre ein Fluch über unser Dasein. Ist ein solcher Fluch ein evangelischer Schmerz? —

Das Bestreben nicht mehr zu sündigen, zu dem es uns anhält, wäre die Anstrengung, unsere Vernichtung *so viel als* möglich zu beschleunigen. Denn ist das end-

liche Daſein als ſolches nothwendig mit dem Böſen behaftet, ſo iſt die Befreiung von der Sünde, der Himmel, den uns das Evangelium verheißt, die Aufhebung unſerer perſönlichen Exiſtenz, die Auflöſung ins Unendliche, ins allgemeine Chaos der Dinge, aus dem wir hervorgegangen. —

Ja das Evangelium verheißt jenſeits den Gerechten Reinheit von allem Böſen. Iſt die Verheißung gegründet, und Herrn Baur's Lehre auch richtig, ſo iſt das jetzige Leben das beſchränkte Sein, der Himmel — das Nicht-Sein. Denn ſo lange ein Geſchöpf als ſolches exiſtirt, muß es ſündigen, unſere Sündeloſigkeit im Himmel kann alſo eben nur das Nicht-Sein bedeuten. Auch drückt ſich Herr Baur ſo aus: «mit dem Selbſtbewußtſein ſei das Böſe gegeben;» ſo wird hienach wohl auch das Aufhören des Böſen eine Zerſtörung unſeres Selbſtbewußtſeins, unſerer Perſönlichkeit ſein. Halten wir aber die bibliſche Lehre von einer perſönlichen Unſterblichkeit feſt, ſo iſt das Böſe nicht eine Folge der Endlichkeit; eben weil wir im Himmel als perſönliche Weſen ſein, und zugleich ohne Böſes ſein werden, und die ganze Theorie Herrn Baur's iſt eine falſche, unbibliſche, eine antichriſtliche, und ſeine Vertheidigung der Reformatoren eine ſolche, die ſie ſich ſelbſt höchlich verbeten haben würden. Was aber die heilige Schrift N. T. vom ſeligen Leben jenſeits lehrt, erhellet aus folgenden Stellen. I. Kor. XIII, 9. verheißt uns Paulus ein vollkommenes Erkennen, wo das theilweiſe verſchwindet, ein Schauen von Angeſicht zu Angeſicht, wo wir erkennen werden, wie wir erkannt ſind. Hier iſt ein Zuſtand verheißen, der den Kampf der *Baur'ſchen Gegenſätze* ſchlechthin ausſchließt. Derſelbe

Apostel weiß von einem Zustande, wo (I. Kor. XV, 24—28.) Christo Alles unterworfen sein wird, wo der Sohn sich selbst Dem, der ihm Alles unterworfen hat, unterwerfen, und Gott Alles in Allem, also keine von Gott «abgewendete» Seite und keine Verkehrtheit mehr in den Gerechten sein wird. Dem Verderben unterworfen wird der Leib gesäet, und unverderblich (ἐν ἀφθαρσίᾳ) d. h. frei von allen Flecken sündlichen Lebens wird er auferstehen (V. 42.); in Unehre und Schwäche wird er gesäet, aber in Herrlichkeit und Kraft wird er auferstehen (V. 43.). Ein fleischlicher Leib wird gesäet, ein geistlicher (der ganz vom πνεῦμα durchdrungen, ohne Alles aus der Sünde Stammende sein wird) wird auferstehen (V. 44.). Wie wir das Bild des irdischen Adams getragen haben, so werden wir auch das des himmlischen tragen (wir werden ins Sündelose verklärt sein, wie Christus) (V. 48.).

Was wollen alle diese Gegensätze anders, als daß mit dem Tode ein von allem Verderben, Uebel, Elende und Sünde befreites Dasein unser warte? Es ist Dasselbe, was Petrus (II. Petri II, 13. vergl. besonders Offenb. Joh. XXI, 1—4.) den neuen Himmel und die neue Erde nennt, in welcher die Gerechtigkeit (ungetrübt) wohnen wird; es ist Dasselbe, was der Heiland selbst verheißt, wenn er sagt: «die Gerechten werden glänzen, wie die Sonne, in dem Reiche ihres Vaters.» Diese Vorstellung vom jenseitigen Leben hat auch die Kirche in allen Zeiten ihrer Existenz bewahrt, und findet sich eben auch in den symbolischen Schriften der Lutheraner und allen Lehrbüchern der Lutheraner und Reformirten bis auf die Zeiten des Unglaubens *herab*. Was die ersteren anlangt: wie oft sagen sie,

daß nur so lange, als wir diesen dem Verderben unterworfenen Leib tragen, das Böse im Menschen sei? In Ansehung der letzteren ist nicht nöthig, einige besonders anzuführen, eben weil alle die berührte Lehre enthalten. Die Vorstellung, daß der Mensch, gar nicht ohne Sünde gedacht werden könne, wäre also keine biblische, und wäre auch keine orthodox protestantische zu nennen. Mit Recht habe ich also Bedenken getragen, eine solche Ansicht den Reformatoren beizulegen, mit Recht habe ich gesagt, daß, wenn sie sich bewußt gewesen wären, ihr System führe, speculativ aufgefaßt, zu einer solchen, sie dieselbe selbst verworfen hätten.

Christus wird uns als der absolut Sündenlose von der heiligen Schrift dargestellt, und jüngst hat Herr Ullmann, ein protestantischer Theolog, den festen Grund und die große Bedeutsamkeit dieser allen Confessionen gemeinsamen Lehre wieder mit Scharfsinn entwickelt. War Christus nicht auch Mensch? Wie konnte er aber als solcher ohne Böses und ohne Sünde sein, wenn dasselbe im Begriff des Menschen als eines endlichen Wesens liegt? Indem also die heilige Schrift Jesum Christum als den Sündenlosen darstellt, ihn, den Menschensohn, so dächte ich, wäre es wohl eine der Bibel durchaus widersprechende Lehre, daß der Mensch als solcher mit Sünde behaftet sei. Die Reformatoren haben auch die ἀναμαρτησίαν des Erlösers nicht geläugnet, ja nach Kräften vertheidigt; so war denn auch ihnen, von diesem Gesichtspuncte aus, nothwendig die Vorstellung fremd, auf welche Herr Baur ihre Ansicht von der Entstehung des Bösen zurückführen will.

Alle Reformatoren mit ihren Schülern lehren in *Uebereinstimmung mit* der heiligen Schrift die Existenz

[redacted] aber gleichwohl nicht [redacted] Ordnung; wie kommt [redacted] dazu verſtehen, [redacted] der Schöpfung endlicher [redacted] mit dem der Endlichkeit [redacted] iſt in derſelben Schule, welcher [redacted] dem Böſen angehört, die Engel ſehr in Mißkredit gekommen — und zwar nothwendig — aber den Reformatoren war ihre Exiſtenz nicht problematiſch.

In grauenvollen, furchtbar erhabenen Bildern ſchildert uns der Heiland ſelbſt das Schickſal, welches die Verworfenen jenſeits erwarten. Die Worte: «gehet hin ihr Verfluchten in das ewige Feuer, welches dem Teufel und ſeinen Engeln bereitet iſt,» erſchüttern Mark und Gebein. Welcher nachdenkende Mann wird es für möglich halten, daß eine Anſicht, welche das Böſe für die bloſe und zugleich nothwendige Grenze des Daſeins er-

[redacted]

und beinahe zu hart; daher lehrte Schleiermacher in seiner berüchtigt gewordenen Abhandlung über die Prädestination, daß Gott, der nach Wohlgefallen bald auf diesem, bald auf jenem Puncte der todten Masse Leben erwecke, Diejenigen, welche er in dem dermaligen Abschnitte ihrer Existenz mit seiner belebenden Wirksamkeit nicht berühre, darum noch nicht schlechthin übergehe, sondern auch sie noch in Christo begnadigen werde. Herr Baur wendet sich auch dahin S. 103. Diese Ansicht, wie sie unbiblisch ist, hat auch nicht den mindesten Anknüpfungspunct weder bei Luther, noch bei Calvin, der ausdrücklich in unzähligen Stellen eine ewige Verwerfung der Bösen lehrt, so daß die Stellen in dessen Schriften, welche nach S. 104. auf die Schleiermacher'sche Theorie hinweisen sollen, nur mit einer aller historischen Auslegung spottenden Willkühr also gedeutet werden können. Calvins klar ausgesprochene Lehre ist, daß Gott die Einen zum ewigen Leben, die Anderen zum ewigen Tode bestimme; hiebei ist kein Mittleres und Ausgleichendes möglich; hiebei bleibt er unverrückt, und weiset eine jede Frage nach dem Warum in letzter Instanz als Vorwitz zurück. Die von Schleiermacher in Gang gebrachte Auskunft ist aus einer Denkweise hervorgegangen, die von der Luthers und Calvins radical verschieden ist; denn diese haben den Creationsbegriff streng festgehalten, nimmermehr aber Schleiermacher und ebensowenig Herr Baur, wie wir weiter unten sehen werden. Der letztere sagt S. 109., so sehr auch Calvin Geist und Fleisch als zwei einander widerstreitende Principien ansehe, so setze er doch keinen absoluten, sondern nur einen relativen Gegensatz zwischen beiden fest, so daß die Empfänglichkeit *für die Einwirkung* des göttlichen Geistes bleibe.

Freilich sagt er Dies, und muß es sagen, da er noch dazu behauptet, daß die Empfänglichkeit bei den Auserwählten nicht größer sei, als bei den Verworfenen. Hierauf baut er seine Lehre von der ganz unverdienten Gnadenwahl, und will dadurch zeigen, daß es nicht auf die Empfänglichkeit für, nicht auf den Widerstand der Natur gegen die einwirkende Thätigkeit des göttlichen Princips ankomme, sondern allein auf den Rathschluß Gottes, der nun einmal Diese beseligen, und Jene verdammen wolle. Wie soll also daraus, daß Calvin auch in den Bösen eine Empfänglichkeit für die Aufnahme eines befruchtenden Principes annimmt, nur einigermaßen folgen, daß Gott sie jemals befruchten wolle.

Auch ist wohl die Frage nicht unstatthaft, worin denn doch auch etwa das Loos der Verworfenen bis zu jenem Momente bestehe, wo auch sie hervorgesucht werden? Verhält es sich mit dieser «Masse» etwa, wie mit jenen Erdkräften, die zuerst nur zur Ausstattung einer Flechte oder des Haidekrauts oder des Mooses dienen, sich sodann in das allgemeine Naturleben wieder auflösen, und etwa nach langem Schlummer den duftenden Kelch der prachtvollsten Zierpflanze bilden? Oder bewahren sie ihre Persönlichkeit bis zur Zeit ihrer Metamorphose? Und wo würden sie sich dieser erfreuen? Jenseits? Aber in das von den Reformatoren so weit weggeworfene Fegfeuer werden doch die Verworfenen nicht gelangen; denn dann wären sie ja gar nirgends, und wirklich in der Art verworfen, daß man sie nicht mehr fände. Diesseits? In diesem Fall wären einige *biblische* Andeutungen und abermals einige Stellen aus *den Schriften* der Reformatoren und der symbolischen

Bücher von großem Werthe; wo sind sie geblieben? Ich verlange nur einige so hingeworfene Winke; denn die Verworfenen sollen sich mit dem Hingeworfenen begnügen. Herr Baur hat es für zu bedeutungslos gehalten, hierüber Aufklärungen mitzutheilen.

Ich kann hier eine Bemerkung nicht unterdrücken, die sich mir schon sehr oft dargeboten hat, wenn ich mich mit den neueren Bestreitungen der Höllenstrafen beschäftigte. Wenn die Gattung von Theologen, die ich hier im Auge habe, und nicht eben von der Schleiermacher'schen Partei sind, Gott gegenüber sich aufstellen, blähen sie sich zu einem übermüthigen Dünkel auf, als wollten sie, den Titanen gleich, den Himmel erstürmen, und sie kommen sich in einer Größe vor, die Gott nicht einmal erlauben will, auch nur ein kleines Geheimniß sich vorzubehalten; treten sie aber dem Teufel gegenüber auf, so fahren sie plötzlich zusammen, und werden kleinlaut, krümmen sich wie ein Wurm, und man hört kein anderes Wörtchen, als: wie doch ein so schwaches, unmächtiges Wesen, als der Mensch sei, der nur aus Unwissenheit sündige, die ihn allenthalben umgebe, wie doch ein Ding, das heute sei und morgen nicht, einer ewigen Strafe schuldig werden könne! Man sollte glauben, eine ganz andere Menschenrace lasse sich nun hören! Aber Alles ist hier verkehrt, indem sie Gott gegenüber voll Demuth, dem Teufel gegenüber voll vom Gefühle der Würde sein sollten: denn selbst, daß sie ewiger Strafe fähig sind, ist ein Beweis der Größe des menschlichen Geistes und der hohen Würde, die er in seiner Freiheit hat. Uebrigens ist ein Wesen nur darum ewiger Strafe fähig, weil es einer ewigen Seligkeit empfänglich ist; und *das Thier ist für jene* nur darum unzugänglich, weil

ihm auch diese versagt ist. Mit der einen fällt auch die andere.

Aus dem Bisherigen wird, wie ich hoffe, einleuchten, daß der heiligen Schrift N. T., abgesehen von zahlreichen einzelen Stellen, die sich hier anführen ließen, der Begriff eines mit der endlichen Natur gegebenen Bösen durchaus fremde sei; da sie in den Gerechten aufs Klarste eine völlige Befreiung davon im jenseitigen Leben annimmt, so kann sie auch nicht annehmen, daß ursprünglich, also mit der Schöpfung des Menschen, der besprochene Gegensatz in ihm, wenn auch nur latent, vorhanden gewesen sei, denn ist er mit der Setzung der menschlichen Natur gegeben, so kann er nie ein Ende nehmen, und umgekehrt, endigt er, so kann er auch im Anfang nicht in der menschlichen Natur gewesen sein.

Was sich durch den Zusammenhang der Begriffe von selbst für die Auffassung des Urstandes ergibt, ist nun aber auch ausdrückliche Lehre der Schrift. Röm. V, 12. I. Kor. XV, 22. Nicht nur aus den Worten, sondern noch mehr aus dem Geiste dieser Stellen erhellet, daß sich das N. T. auch hierin an das A. T. anlehnt, und durch einen Act der Freiheit die Sünde in die Menschenwelt hereinkommen läßt. Der V. 45. des bezeichneten Kapitels im Briefe an die Korinther, worin sich Adam als ψυχὴ ζῶσα und Christus als πνεῦμα ζωοποιοῦν entgegenstehen, kann nicht, wie Herr Baur meint, dawider sprechen; da Adam hier offenbar als der schon gefallene, dem Tode und dem Verderben unterworfene eingeführt wird. Denn sonst ist er ja gerade als Der beschuldigt, durch dessen Sünde erst Tod und Verderben eingebrochen sei, der also nicht an sich schon demselben *unterworfen* war.

§. 28.

2) Verhältniß dieſer Anſicht zu der der Reformatoren.

Daß Herrn Baur's Anſicht von dem Böſen als eine den Reformatoren nicht nur fremde, ſondern als eine der Ueberzeugung derſelben geradezu entgegengeſetzte betrachtet werden müſſe, habe ich bisher gelegentlich damit erwieſen, daß ſie nicht nur in keinen Zuſammenhang mit vieſen Hauptlehren derſelben zu bringen ſei, ſondern jeder Verbindung mit ſolchen widerſtrebe, und ſie vernichte. Aber auch in den Worten der Reformatoren findet Herrn Baur's Anſicht keinen Halt. Sie ſtützt ſich nämlich darauf, als haben Luther und ſeine erſten Schüler die altteſtamentliche Erzählung vom Sündenfall allegoriſch erklärt. Die bibliſche Geſchichte vom Sündenfall aber nahm Luther ſo wörtlich, daß nicht einmal eine leiſe Andeutung aufzufinden iſt, ob ſie nicht etwa allegoriſch zu verſtehen ſei. Ja er nahm ſie dergeſtalt hart beim Buchſtaben, daß es ihm z. B. eine Angelegenheit war, zu entdecken, welche Geſtalt wohl auch die Schlange vor der Kataſtrophe gehabt, in welche auch ſie durch Gottes Strafgerechtigkeit verwickelt wurde, indem ſie fortan auf der Erde kriechen ſolle. Er zweifelt nun nicht, daß ſie vorher aufrecht gegangen wie «ein Gockeler!» Wenn Herr Baur darum weiter unten ſagt, gleich als wäre ihm ſelbſt ein kleiner Zweifel an der Wahrheit ſeiner Angaben aufgeſtiegen: wenn man auch dahingeſtellt ſein laſſe, ob Luther und die Verfaſſer der ſymboliſchen Bücher die bibliſche Darſtellung von dem paradieſiſchen Adam und ſeinem Falle buchſtäblich genommen haben u. ſ. w., ſo zeugt Dies von demſelben hiſtoriſchen Sinn, wie wenn ein Geſchichtſchreiber der Dampf-

maſchinen ſagen würde, er wolle es dahin geſtellt ſein laſſen, ob ſie von Luther erfunden worden ſeien!

In Anſehung der Behandlung jener calviniſchen Stellen, worin der Fall des Menſchen und die Sünde überhaupt auf Gottes Anordnung, Befehl, Beſtimmung u. ſ. w. zurückgeführt wird, darf lediglich wiederholt werden, daß Herr Baur nicht nur die Aufgabe des Hiſtorikers verkannt, ſondern allen Geſetzen der hiſtoriſchen Auslegung Hohn geſprochen, und nicht ſelten geradezu Lächerliches hervorgebracht habe, wenn in Calvins Worten der Gegenſatz vom Poſitiven und Negativen, das in allem geſchöpflichen Daſein vorhanden ſei, gefunden werden will. Vielmehr tritt bei ihm der Gedanke, daß Gott recht wohl eine Schöpfung unter ganz anderen Bedingungen, als die ſind, welchen er beſonders die Menſchenwelt unterwarf, hätte hervorbringen können, wenn er gewollt hätte, allenthalben ſelbſt in den von Herrn Baur angeführten Stellen ſehr klar hervor; ſo wenig iſt nach Calvins Worten und ſeinem Sinn mit dem Begriff des Endlichen der Begriff des Böſen nothwendig verbunden! Wenn Calvins Lehre von Gott als dem Urheber des Böſen völlig unverdaulich erſcheint, wenn er ſich, wie es bei einer ſolchen Lehre nicht fehlen konnte, in die gröbſten Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickelte, ſo iſt dadurch noch kein Recht gegeben, ihm ganz fremde Ideen beizulegen. Doch hier im Einzelen alle übereilten Schlüſſe Herrn Baur's nachzuweiſen, hieße ein für die Leſer dieſer Schrift zu widerliches und zugleich durchaus unnützes Geſchäft übernehmen, dem ich mich um ſo mehr entziehen muß, als Herr Nitzſch mich nicht ohne allen *Schein* des Rechts ſchon darüber getadelt hat, daß ich der *Theorie* Calvins und Bezas über den Urſprung des

Böſen eine zu ausführliche Stelle angewieſen habe. Herr Baur dagegen tadelt mich, daß ich dieſen Dingen nicht noch größere Aufmerkſamkeit widmen wollte!

§. 29.

5) Würdigung der Anſicht Herrn Baur's von ſeinem eigenen Standpunct aus.

Jetzt mag es aber auch nützlich ſein, die Theorie des Herrn Baur in ſich ſelbſt, in dem Zuſammenhang ihrer einzelen Theile untereinander, und nach den Grundlagen einer Prüfung zu unterwerfen, auf welchen ſie erbaut iſt.

Worin liegt denn die eigentliche Urſache, daß, wie ſich Herr Baur ausdrückt, das Poſitive ohne das Negative nicht ſein könne? Davon hat Herr Baur nicht geſprochen. Dieſe Behauptung iſt der gemeinen Empirie entnommen, und hat gar keinen tieferen Grund für ſich; denn daraus, daß wir jetzt ſo vieles Gute nur im Kampf mit dem Böſen zur Entwickelung gelangen ſehen, folgt doch gar nicht, daß ſich das Gute ohne das Böſe überhaupt nicht entwickele, oder gar, daß es ohne Böſes nicht ſein könne. Vielmehr werden wir als bibliſche Theologen berechtigt, ja verpflichtet ſein, ewig zu wiederholen: da die heilige Schrift ausdrücklich das Gegentheil verſichere, ſo ſei daſſelbe auch im Glauben feſtzuhalten; durch Adams Sünde ſei Gott freilich nicht überraſcht und ſo verblüfft worden, daß er nicht gewußt habe, Was er nun anfangen ſolle; dieſelbe müſſe auch für ſeine Zwecke dienen, wir Menſchen aber ſeien ſo beſchränkter Art, daß wir für Das, wovon uns unſer Erfahrungskreis kein Bild darbiete, überhaupt, nicht nur in dieſer, ſondern noch in vielen anderen Beziehungen, keine klare Vorſtellung machen können; da nun die gegebene, ſittliche Welt ein-

mal im Widerspruch zweier Principien (eigentlich gesprochen, ist das Böse kein Princip, sondern in sich Nichts) befangen sei, so falle es allerdings schwer, eine Vorstellung vom Guten ohne seinen Widerspruch zu gewinnen. — Die Vorstellung von der Nothwendigkeit des Bösen in aller geschöpflichen Welt beruht auf einem Cirkel; denn die Frage, warum doch auch das Böse in ihr sei, wird damit beantwortet, weil es nicht anders sein könne; und die Frage, warum es nicht anders sein könne, damit, weil es wirklich so sei. Ohne Offenbarung wüßten wir die Frage nach dem Ursprunge des Bösen, und Was es überhaupt mit ihm für ein Bewandtniß habe, allerdings schlechthin nicht zu beantworten; mit den Aufschlüssen aber, die sie uns gibt, können wir Antwort geben, und müssen sie geben. Diese Antwort ist aber nicht die, daß das Positive nicht ohne das Negative sein könne. Dies hieße den Teufel zur Bedingung der Existenz Gottes machen.

Herr Baur sagt S. 85: «Kann der Fall nur als eine Verschlimmerung der ursprünglich von Gott rein und gut geschaffenen Natur gedacht werden, so verhält sich der Fall, oder das durch den Fall in die Natur gekommene Böse, zur Natur selbst nur wie das Positive zum Negativen. Wir müssen daher eine positive und negative Seite der menschlichen Natur unterscheiden; Alles, was zur positiven gehört, ist die von Gott geschaffene Natur, was aber das Negative am Positiven ist; kann nicht auf dieselbe göttliche Thätigkeit, wie das Positive, zurückgeführt werden, da es vielmehr nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich *beziehenden* schöpferischen Thätigkeit Gottes zu betrachten

In dieser Gedankenreihe vermisse ich allen Zusam-

menhang. Denn wie ſoll wohl daraus, daß der Fall eine Verſchlimmerung der von Gott geſchaffenen Natur iſt, folgen, daß ſich das durch den Fall geſetzte Böſe zur Natur verhalte, wie das Negative (Begrenzende) zum Poſitiven? Iſt das Negative als die Grenze zu betrachten, welche ſich die ſchöpferiſche Thätigkeit ſelbſt in der Production des Geſchöpfes ſetzte, und war nur durch dieſe Begrenzung das Geſchöpf ſelbſt möglich, wie ſollte dieſe Begrenzung zugleich auch eine Verſchlimmerung deſſelben ſein, oder doch eine nothwendige Verſchlimmerung in ihrem Gefolge haben, da durch die Begrenzung ſelbſt das Geſchöpf erſt geworden iſt? Gehört die Grenze zur Natur des Geſchöpfes auch nur inſofern, als ohne Begrenzung ſein Daſein gar nicht möglich iſt, ſo iſt Alles, was mit dieſer Begrenzung zuſammenhängt und durch ſie gegeben iſt, keine Verſchlimmerung der Natur, vielmehr recht und ganz in der Ordnung. Sagen wir noch mit andern Worten Daſſelbe. Vor ihrer Begrenzung war die Natur gar nicht vorhanden, und beides, Natur und Begrenzung, entſtand in demſelben Momente; die Verſchlimmerung eines Weſens ſetzt aber die Exiſtenz deſſelben ſchon voraus. Ueberdies iſt die Begrenzung auch noch die Bedingung der Natur, d. h. hier aller beſonderen Exiſtenzen; die nothwendige Bedingung eines Daſeins kann aber unmöglich zugleich auch als Verſchlimmerung eben dieſes Daſeins gedacht werden; denn man dächte einen vollkommenen Widerſpruch. Wohl kann man ſich denken, daß die Bedingungen eines Daſeins ſchlimm ſind; in dieſem Fall aber iſt eben das Daſein ſelbſt ſchlimm, aber durch dieſe Bedingungen wäre es nicht verſchlimmert worden, weil es ja niemals in einer beßeren Weiſe exiſtirte. Man kann daher von dem

errn Baur aus gewiß nicht ſagen,
e Natur von Gott rein und gut ge-
die er doch ſagt; denn dieß hieße, die
nglich ohne Grenze geſchaffen worden.
el wäre, als, ſie ſei urſprünglich gar
worden, und zugleich vor ihr ſelbſt da-

nder aber wäre Herr Baur zu erſuchen,
Auskunft zu ertheilen, wie es doch wohl
möchte, daß ein Weſen, weil es ein
endliches iſt, in einen Widerſtreit mit
eingehen kann, denn als einen ſolchen kündigt
ände in unſerm Bewußtſein an? Aus der
t ginge doch nur hervor, daß das Geſchöpf
wiſſes Maaß der Liebe zu Gott und der Ehrfurcht
und des Guten überhaupt nicht hinauskönne;
ſoll das geſchehen, daß es darum, weil es
ſt, wider Gott ſelbſt handelte, ſich gegen ihn
? Hieraus ergiebt ſich, daß auf dem Stand-
des Herrn Baur die Beſchaffenheit des Böſen
icht begriffen werden kann; denn dieſes iſt nicht
im Guten, ein weniger Thun,
und das ihm Wider-

nur die weitere Ausdehnung von dieſem verneinte; ſondern es widerſtrebt dem Guten. Mit einem Worte: den nöthigen Uebergang vom begrenzten Sein in eine ſittliche Verkehrtheit, oder wohl auch die Identität beider Begriffe leuchtet durchaus nicht aus der Theorie Herrn Baur's hervor.

Es ſind daher auch ganz gewaltige, ganz enorme Sprünge, wenn Herr Baur S. 86. ſagt: «der Menſch iſt zwar, ſofern er von Gott geſchaffen iſt, urſprünglich rein und gut, aber er hat auch eine von Gott abgewandte und endliche, und darum verkehrte und böſe Seite ſeines Weſens.» Noch auffallender aber iſt der Schluß in anderen Stellen, daß, weil der Menſch neben dem Bilde Gottes auch eine gefallene Natur habe, und nicht anders als mit dieſer Negativität und Endlichkeit ſeines Weſens gedacht werden könne, der Fall ſeine Schuld ſei! Man verſteht ſchon gar nicht, wie «gefallene Natur» eine Stelle in einer ſolchen Reihe von Begriffen haben könne, aber man muß es durchaus für erlaubt halten, mit den Worten ein beliebiges Spiel zu treiben, wenn man eine That oder einen Zuſtand, der mit dem ewigen Begriff von einem Dinge gegeben iſt, eine Schuld nennt! Höchſtens könnte man ihn ein Uebel nennen, aber keine Schuld. In dieſer Weiſe kann alſo gar nicht der chriſtliche Begriff von Sünde und Schuld gewonnen werden; und was ich den Reformatoren vorgeworfen habe, daß ſie von ihrem die Freiheit läugnenden Syſteme aus nie zum Begriff der Sünde gelangen können, muß ich von der Wendung durchaus wiederholen, die ihrem Syſteme Herr Baur gegeben hat.

Wenn die Reformatoren die Verwerfung des Begriffs der Freiheit vorzüglich dadurch begründeten, daß er

unverträglich mit dem Begriffe der göttlichen Allmacht sei, vermöge welcher Gott Alles allein wirkend gedacht werden müsse, (und Herr Baur gibt dieser Ansicht der Reformatoren seinen Beifall), so kommen wir auch von diesem Standpuncte auf das schon ausgesprochene Resultat. Wenn Gott Alles wirkt, also auch unser Denken und Wollen, wie ist ein ihm entgegengesetztes Denken und Wollen möglich? Ich will dem Herrn Baur recht gerne zugeben, daß Gott auch nach seiner Ansicht nicht vermöge seiner Allmacht das Böse wirkt, aber wenn alle wirkenden Kräfte nicht nur Gottes Setzung sind, sondern auch nur Er sie in Bewegung setzt, wie mögen doch auch diese Kräfte eine Richtung gegen ihn nehmen? Denn, daß der Begriff des Endlichen und Negativen, wie ihn Herr Baur aufgestellt hat, nicht der Begriff des dem Guten Widersprechenden sei, ist schon gesagt. Herr Baur wird sich also zur Alternative verstehen müssen, entweder zu sagen, daß die Sünde keine Willensbewegung gegen Gott, gegen seinen heiligen Willen und seine Gebote sei, und damit aufhören biblischer Theologe zu sein; oder aber, er wird nicht anstehen, von der Sünde diesen Begriff aufzustellen, und dann wird er die Gefälligkeit haben zu zeigen, wie es doch auch zugehen soll, daß, während Gott Alles thut, wir gegen ihn handeln.

Bevor dieses im Reinen ist, ist auch Alles schlechthin unverständlich, was von dem verschiedenen Standpuncte vorgebracht wird, in welchem sich Gott und der Mensch zum Bösen befinden sollen. Sagt daher Herr Baur S. 99: «Gott sieht in dem Bösen nur das Gute, oder das Böse ist von ihm im Zusammenhang des Ganzen nur in Bezug auf das Gute geordnet. Die Bösen sind

daher, worauf Calvin immer wieder zurückkommt, nur das dienende Werkzeug in der Alles zum Guten führenden Hand Gottes, und wenn bei dieſer Betrachtungsweiſe auf dem göttlichen Standtpunct das Böſe im Guten verſchwindet, ſo beſteht auf dem menſchlichen Standpunct der eigentliche Character des Böſen darin, daß das Böſe von den Böſen nur um des Böſen willen gewollt wird, aus eigener Luſt und Begierde, ohne daß es als die nothwendige Vermittlung zur Realiſirung des Guten betrachtet wird. Das Böſe iſt daher nur als Böſes auf der Beſchränktheit des menſchlichen Standpunctes möglich» — ſo wäre dies Alles recht gut, wenn wir nur einmal den Begriff des Böſen erſt hätten, wenn es uns nur klar wäre, wie Jemand böſe werden könne auf dem Standpuncte des Herrn Baur, wenn wir alſo nur erſt wüßten, wie eine böſe Luſt und Begierde, die doch auch wirkende Kräfte ſind, entſtehen können, oder vielmehr wie zur Luſt und zur Begierde, die, als ſolche, Bewegungen von Kräften ſind, die aus Gott ihren Urſprung haben, und die er allein auch in Bewegung ſetzen ſoll, weil der Menſch keinen freien Willen hat, das hinzukomme, was ihnen den Character des Böſen, Gott widerſtrebenden gibt. Und wie, wenn Jemand ſich auf den göttlichen Standpunct erhebt und ſein Böſes als nothwendige Vermittelung zur Realiſirung des Guten betrachtet? Wird es dadurch ſelbſt auch gut? Wer mordet, Wer Aufruhr ſtiftet u. ſ. w., gerade in der Abſicht, Gutes zu befördern, hat der gut gehandelt?

Wir müſſen aber die Anſicht Herrn Baur's, daß auf dem göttlichen Standpunct das Böſe verſchwinde, noch von einer anderen Seite aus betrachten. Sagt dieſe Anſicht etwa auch ſo viel: auf dem göttlichen Stand-

punct verſchwindet der Böſe, nicht nur das Böſe? Denn damit, daß in dem göttlichen Weltplane das Böſe in dem von Herrn Baur angegebenen Sinne verſchwindet, d. h. daß von Gott Alles in Bezug auf das Gute angeordnet wird, iſt noch gar Nichts ausgerichtet, da es einem jeden Chriſten klar und gewiß iſt, daß Denen, die Gott dienen, alle Dinge zum Beſten gereichen. Die Frage wird Hauptſache: verſchwindet auch der Böſe vor Gott? d. h. nimmt darum Gott ihn ſelbſt auch als gut in ſein Bewußtſein auf, weil alle ſeine Handlungen zur Beförderung des Guten dienen müſſen? Verſchwindet auch der Böſe vor Gott, d. h. iſt auch er als ſolcher vor Gott gut, getraut ſich Dies Herr Baur zu behaupten und begreiflich zu machen, dann erſt hat er ſeine Aufgabe gelöſt. Iſt ihm dieſes Werk einmal gelungen, dann mag Herr Baur Alles zu einem Triumpfgeſang einladen; dann ſind wir hinter die dunkeln Pläne Gottes gekommen, und treten herzhaft vor ſein Angeſicht und ſprechen: dein Geheimniß iſt erſpäht, das Blendwerk, das du uns in unſerem Gewiſſen und in der geſchichtlichen Offenbarung von deiner Heiligkeit und deiner Gerechtigkeit vorgemacht haſt, hat die Wiſſenſchaft zerſtört. wir verachten dich, weil du ſo viele Freuden des Lebens durch einen inneren Schlangenbiß beſtändig verbitterſt. Dürfte aber Herr Baur einiges Mißtrauen und Zagen ſchon bei dem Anblick eines ſolchen Beweiſes empfinden, ſo ſoll er wiſſen, daß er mit den Worten: «auf dem göttlichen Standpunct verſchwindet das Böſe» ein bloſes Geräuſch von ſich gegeben hat, worin für ſeine Zwecke kein Gedanke zu finden iſt. In einem ſehr guten Sinne verſchwindet ſchon auf dem menſchlichen Standpunct das Böſe; denn es gibt kein böſes Materiale: aber die

Böſen verſchwinden uns nicht. Auch Gott weiß ſie, denn er hat es uns geſagt; obgleich er nichts Böſes weiß.

Endlich war es befremdend für mich, warum Herr Baur die Erſcheinung, die ſich in den alten und den neuen Zeiten ſo oft wiederholt hat, daß ſich die Verwerfung der Freiheit und die Auffaſſung des Böſen als einer bloſen Folge der Begrenzung der ſchaffenden Thätigkeit Gottes pantheiſtiſch vernehmen ließ, nicht berückſichtigen wollte. Die Veranlaſſung war durch die Symbolik 2. A. S. 220. ff. gegeben, wo Zwingli's Pantheismus ziemlich ausführlich entwickelt wurde. Herr Baur ſelbſt hat ſich auffallender Stellen nicht entſchlagen können. So ſteht z. B. S. 92. geſchrieben: «Wie Gott, als er die Welt ſchuf, wie es der Begriff der Welt mit ſich bringt, nur eine endliche Welt ſchaffen konnte, und die Welt ebendeßwegen, ſofern ſie endlich iſt, nicht aus Gott ihr Daſein hat, ſondern aus Nichts geſchaffen iſt, ſo wirkt zwar Gott auch in den Böſen, er kann aber in ihnen nur nach ihrer Natur wirken, und ihre Natur iſt gerade in der Beziehung, in welcher ſie böſe iſt, kein Gegenſtand der göttlichen Thätigkeit.» Ueberhaupt an ſich ſchon ein wunderliches Wort; denn das Endliche am Menſchen iſt uns bereits nach Herrn Baur als die Grenze des Seins, als das Negative, als das Nichts an ihm bekannt gemacht worden; welche Bedeutung ſoll es demnach haben zu lehren, inſofern der Menſch Nichts ſei, ſei er aus Nichts geſchaffen? Das iſt indeß nicht das Wichtigere für uns, ſondern Das, was uns unmittelbar damit gegeben iſt, nämlich, daß der chriſtliche Begriff der Schöpfung aus Nichts damit abgelehnt iſt. Denn nicht inſofern ſind

wir aus Nichts geschaffen, als wir Nichts sind, als unser Sein, so zu sagen, keine größere physische Ausdehnung hat, sondern unser Sein selbst ist aus Nichts, d. h. nicht aus Gottes Wesen, auch nicht aus einem bereits neben Gott Vorhandenen. Sind wir also nur in dem Sinne, nach Herrn Baur, nicht aus Gott, als wir überhaupt nicht sind, so werden wir wohl, insofern wir sind, aus Gott sein. Wie mag aber Dies näher gedacht werden? S. 90. wird also gesprochen: «Das Böse hat nur darin seinen Grund, daß Gottes schöpferische Thätigkeit, ob sie gleich an sich ins Unendliche sich erstreckt, an einem bestimmten Puncte sich selbst beschränkt und begrenzt, um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben, sofern der Mensch zwar auf der einen Seite von der göttlichen Allmacht getragen wird, auf der andern aber nur ein endliches und beschränktes Wesen ist.» Diese Stelle läßt kaum eine andere Auslegung zu, als daß das Verhältniß Gottes zur Welt festzusetzen sei, wie das der Natursubstanz zu ihren einzelen Productionen, so daß wir lauter göttliche Individuen sind. Durch Differenzirung des göttlichen Wesens entsteht das Weltall, und wir sind die in einzelen begrenzten Erscheinungen hervorgetretene schaffende Kraft Gottes selbst. Wenn sich die schaffende Naturkraft nicht selbst in ihren Hervorbringungen begrenzte, so entstünden nie besondere Gattungen und Individuen, keine Pflanze, kein Baum, kein Affe, Stier u. s. w.; sie wäre überall ganz, und eben deßhalb offenbarte sie sich nicht in Besonderheiten, zu deren Schöpfung also eine Selbstbegrenzung der Natursubstanz nothwendig ist. Meinte es etwa Herr Baur in diesem Sinne, wenn er sagte, Gottes schöpferische Thätigkeit habe sich an einem

bestimmten Puncte selbst begrenzt, um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben?

In diesem Falle böte seine Ansicht klares Licht für manche Erscheinungen dar. Das Böse des Löwen d. h. sein Appetit nach Schafen, Menschen u. s. w. wäre sehr leicht zu erklären; er verschlänge eben Alles, was er kann, weil er nicht Alles ist, denn wäre er Alles, so wäre er immer gesättigt. Ungemein schön ließen sich so auch der Geiz, der Wucher, die Habsucht, der Neid, die Herrsch- und Eroberungssucht, überhaupt alle Laster der Menschen erklären. Weil die Menschen Begrenzungen eines Unbegrenzten sind, haben sie ein nothwendiges Verlangen, sich ins Unbegrenzte auszudehnen, ihre Herkunft nicht zu verläugnen, und so den Widerspruch ihres Wesens, das ja ein endlich gewordenes Unendliche ist, aufzuheben, d. h. Alles in sich aufzulösen, sich anzueignen, kurz Alles zu sein. Die Menschen könnten daher dergleichen Bestrebungen nicht lassen, bis sie wirklich zum All und es zu ihm zurückgekehrt, und sie somit befriedigt und alle ihre Appetite gestillt sind. Wären sie aber nie aus dem All als besondere Wesen entlassen worden, nun so wäre alles Böse, Endliche, Begrenzte, Unvollkommene unmöglich.

Der christliche Schöpfungsbegriff, den die Reformatoren, wie gesagt (mit Ausnahme Zwingli's) streng festgehalten haben, weiß Nichts von einer zuvor unbegrenzt und gestaltlos gewesenen unendlichen Kraft, die, indem sie durch eigene Bewegung sich zu begrenzen und zu gestalten anfing, eben dadurch in die Endlichkeit einging, und (unter Anderem) die einzelen endlichen Intelligenzen hervorbrachte, welche darum, weil sie als Individuen nicht das ganze und ungetheilte Leben sind,

unvollkommen, beschränkt und böse sein sollen. Nicht also begrenzt sich Gottes schaffende Thätigkeit, um der Endlichkeit Raum zu geben. Da nun nach biblischer orthodox protestantischer Betrachtungsweise das Reich der Geister nicht aus einer gestaltlosen und unbegrenzten Masse in Gestaltung und Begrenzung überging, so kann auch auf diesem Standpuncte durchaus nicht in der nirgends anerkannten Verendlichung eines in sich Unendlichen die Ursache des Bösen gefunden werden wollen. Die Reformatoren lehrten vielmehr mit den katholischen Theologen, die endlichen Intelligenzen seien bedingte Wesen, weil gesetzt und dadurch fortwährend abhängig von einem Unbedingten, aber den Begriff von Begrenzung im angegebenen Sinne lehnten sie ab, oder vielmehr sie kannten ihn gar nicht. Herr Baur hätte also beweisen müssen, daß im Begriff eines bedingten, lediglich durch Gottes unbedingte Allmacht hervorgerufenen Wesens das Böse eingeschlossen und bei dem Begriffe einer solchen Schöpfung aus Nichts das Böse unvermeidlich sei. In diesem Falle würde er aber sehr bald auf die Entdeckung gekommen sein, daß dieser Begriff für uns nur einen negativen Werth habe, d. h. daß er gewisse schon bezeichnete Vorstellungen nur abweise, uns aber nichts Positives mittheile, d. h. die Schöpfung uns als undurchdringliches Geheimniß darstelle, und aussage, so sinnlos das Verlangen sei, Zeuge seiner eigenen Zeugung zu sein und als Zuschauer dabei sich einzufinden, eben so sinnlos sei es für uns, hinter das Geheimniß unserer Schöpfung kommen zu wollen. Von da aus dürfte es also Herrn Baur ziemlich schwer werden, nachzuweisen, wie im Begriffe der Schöpfung aus Nichts das Böse mitgegeben sei. Dagegen wird aber der positive

Theologe nicht anstehen, sich auf Gottes Heiligkeit zu berufen, und das Unvereinbare dieses Begriffs mit der lediglich von Gottes Allmacht abhängigen Schöpfung, in der gleichwohl das Böse ein nothwendiges Ingrediens sei, aufzuweisen.

Bis hieher stimmen beide Systeme, das katholische und das (ächt) protestantische, zusammen; von nun aber gehen sie auseinander. Denn die wirkliche Entstehung des Bösen erklärt nun jenes aus einem Mißbrauch der Freiheit; dieses aber, da es die Freiheit vor der Allmacht Gottes nicht aufkommen läßt, sah sich genöthigt, am Ende doch auch durch Gott das Böse entstehen zu lassen, da alle Bewegung des Menschen schlechthin von Gott abhängig sein soll, und so den Begriff von Gottes Heiligkeit hintenher wieder fallen zu lassen, den es von vorneherein festgehalten hatte. Herr Baur aber ist schon von Anfang an mit beiden Systemen im Widerspruch, und kann sich niemals aus demselben herauswickeln, da seine Voraussetzungen (wenn auch ihm selbst unbewußt, da er sich gegen den Pantheismus erklärt) pantheistisch sind.

B) Würdigung der Ansicht Herrn Baur's von der Urgerechtigkeit.

§. 30

Sie hebt das Christenthum als Erlösungsanstalt auf.

Hievon werde ich den Uebergang nehmen, um Herrn Baur's Auffassung der Erlösung in Christo und seiner Gottheit zu würdigen. Der Mensch ist seiner Theorie des Protestantismus zufolge wesentlich gerecht, und eben darum unverlierbar; sein Beweis aber, daß diese protestantisch sei, beruht auf Dem, was Luther sagt,

Adams Gerechtigkeit sei ein Essentiale seiner Natur gewesen. Dies sagt Luther, und ich habe die Stellen, in denen er es sagt, in der Symbolik angeführt; allein Luther lehrt auch, Adam habe seine wesentliche Gerechtigkeit verloren, und sei darum nach dem Falle mit allen seinen Nachkommen in sich selbst ungerecht geworden, eben weil er eines wesentlichen Theiles seiner Natur, des Bildes Gottes, verlustig geworden sei. Aber Dies lehrt Herr Baur nicht, und darum ist seine Theorie nur eine Caricatur des Protestantismus. Er nimmt aus ihm an, Was ihm beliebt, und läßt hinweg, Was ihm beliebt, und da es ihm Vergnügen gewährt, Nichts davon merken zu lassen, daß Luther gelehrt habe, das durch die Erbsünde verlorene Essentiale kehre bei der Wiedergeburt zurück, so wirft er sogar noch dem Katholicismus vor, dieser bekenne sich zu der mechanischen Ansicht, durch die göttliche Gnade in Christo werde nur eine neue Schichte über der alten (der geistigen Substanz des Menschen) angehäuft, und beide wie zwei Bretter etwa zusammengeleimt!

Auch der gefallene Mensch ist also nach Herrn Baur wesentlich gerecht, d. h. es fehlt ihm in sich selbst Nichts zu einem seligen Leben, und Etwas der Art wird auch für Luthers Lehre ausgegeben! Doch wir müssen in die Sache selbst eingehen. Da Herr Baur die ganze Geschichte der Menschheit und die des Individuums nur als eine dynamische Entwicklung, als eine Entfaltung der ihm eigensten, sein eigentliches Wesen constituirenden Kräfte ansieht, und als die höchste Potenz dieses Entwickelungsprocesses Christus selbst, den Menschgewordenen Gott, so werde ich vorerst wohl fragen sollen, warum denn auch nur Christus der Menschgewordene Gott heißt,

und nicht schon der erste Mensch? Denn aus der Menschheit heraus konnte sich doch kein Gott entwickeln, wenn sie nicht göttlichen Wesens ist, und Gott nicht schon von Anfang an in ihr war, ja sie selbst Gott war. Ebenso wird man die Frage nicht unbescheiden finden, warum nicht, so oft ein Mensch geboren wird, gesagt werden will, Gott sei geboren worden? Denn daß gerade in Christo die Blüte der menschlichen Natur erschien, berechtigt keineswegs, ihn allein also auszuzeichnen; in ihm kam eben ein vollkommener Gott zum Vorschein, sonst aber überall nur eine in unzähligen Abstufungen sich manifestirende Unvollkommenheit des göttlichen Wesens in der menschlichen Natur, oder vielmehr des göttlichen Wesens, woraus die menschliche Natur besteht. Ich habe hier nun zwar, das muß ich gestehen, Christus als eine schlechthin natürliche Erscheinung aufgefaßt, während Herr Baur nur will, daß er nicht als eine schlechthin übernatürliche Erscheinung gedacht werden dürfe; Was kann aber wohl unter dem Uebernatürlichen des Herrn Baur anders verstanden werden, als daß wir die Menschheit nie von der göttlichen Ur- und Grundsubstanz getrennt betrachten dürfen, also etwa nicht so, wie ein Haus geschieden ist vom Zimmermeister, wenn er es vollendet hat, daß wir vielmehr stets ein solches dynamisches Verhältniß zwischen Gott und Creatur anzusetzen haben, wie zwischen der natura naturans und natura naturata? Wenn Schleiermacher, dessen Ansichten Herr Baur ohne scharfe Prüfung zu den seinigen macht, Christum die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur nennt, so ist Dies ein sehr uneigentlicher Ausdruck; denn die höchste Potenz, zu der sich der Mensch entwickeln kann, lag in einem jeden Menschen schon viertausend Jahre

vor Christus eingeschlossen, und Entfaltung ist keine Schöpfung.

Man darf diesen Formeln nur auf den Grund gehen, um ihre Bedeutung zu entziffern. Schelling sagte in seiner unreifen Zeit: «Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, daß sie, nicht speculativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen eben so empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei man sich schlechterdings Nichts denken kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden, zeigt die Geschichte, denn Wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbaret?» [1]) Nach Schelling hat unter den Theologen wohl De Wette zuerst das Meiste zur Verbreitung solcher Ansichten von Christus beigetragen, so wie er denn ohne Gewissensscrupel sagt, Gott sei in Christo Mensch geworden, und diese Formel ausdrücklich dahin erklärt, daß er der Weiseste und Vollkommenste der Menschen war [2]). Schelling hat längst diese Ansichten abgelegt, wie ein Kleid, das weder gegen Kälte, noch gegen Wärme schützt; aber die Theologen,

1) Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 2te Ausg. S. 192-93. vgl. 184. 194.

2) S. z. B. Theodor, oder des Zweiflers Weihe II. Bd. S. 272-273.

die sich in der neueren Zeit immer nur von den Abfällen der Weisheit dieser Welt nähren, und anstatt das Brod des Lebens auszutheilen, selbst nur wie armselige Bettler vor fremden Thüren einsammeln, schleppen solche Dinge wie kostbare Schätze immer noch fort.

Wie verhält sich nun diese Ansicht von Christus und dem Christenthum zum Evangelium? Habt Ihr etwa gelesen, daß Johannes der Täufer auf Christus mit den Worten vorbereitet habe: seid aufmerksam, und gebt wohl Acht, was jetzt vorgehen wird, denn ihr werdet demnächst zur höchsten Potenz des Lebens erhoben werden? Nicht doch; vielmehr sagte er: «thut Buße, (d. h. kehret um, nicht: fahret fort), denn das Reich Gottes nahet» (Matth. III, 2. vergl. Apgsch. V, 31. II. Tim. II, 25. μετανοια=καταλαγη; καλαλάσσειν τους εχθρους!)[1]); und als Jesus zu Johannes kam, empfing er ihn mit den Worten: «sehet das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt.» (Joh. I, 29.) Nach einer Ansicht, welcher zufolge sich das Christenthum nur als höchste Entwickelungsstufe an die früheren niederen anschloß und aus denselben hervorging, kann es unmöglich als Erlösung von der Sünde, nicht einmal als Erlösung von einem Uebel betrachtet werden; es ist keine Versöhnungsanstalt des Menschen mit Gott, und keine Gnade.

Der Begriff von Gnade also findet in einer solchen Weltansicht durchaus keine Stelle mehr; er hat nämlich, besonders wenn er mit den verwandten Begriffen von Vergebung, Lossprechung u. s. w. zusammengestellt wird, den Zustand des Ungehorsams, der freien Widersetzung

1) Ueber die Bedeutung von καταλαγη vergl. Usteri paulin. Lehrbegriff 4te Aufl. S. 105. und weiter unten wiederholt.

gegen Gott, eines feindlichen Verhältnißes zu Gott, zur nothwendigen Voraussetzung. War daher der Zustand der Menschheit vor dem Christenthum nur der einer, nach nothwendigen Gesetzen der Natur, noch nicht reifen religiösen Bildung des Menschengeschlechts, so fällt damit der Begriff von freier Verschuldung, und auch der von Begnadigung hinweg. Ein System, das den Begriff von Freiheit nicht kennt, kann das Wort «Gnade» nur mißbräuchlich aufnehmen, und beruht in allen seinen Theilen auf einer wesentlich andern Grundanschauung als das Christenthum.

Gewiß das Christenthum kündigte sich als Versöhnungsanstalt der Menschen mit Gott an, und das Gewissen sagte auch den Menschen, daß sie eines Versöhners, eines Vermittlers bedürften, der die vom Schuldbewußtsein gedrückte Brust befreie, und sie nahmen somit auch das Evangelium als Das auf, als Was es sich ankündigte (II Kor. V, 15.): sie empfanden Reue über ihren bisherigen Zustand (Apgsch. II, 37 – 38.) und flehten in Christo um Verzeihung zu Gott. Ist es nun aber nicht ein ganz verwunderliches Verfahren, einem Kinde Sündenvergebung anzubieten, weil es in das Jünglingsalter, oder einem Jünglinge, weil er in das Mannesalter übergeht? Ist es Sünde Kind und Jüngling gewesen zu sein? Oder kann das Kind darüber Schmerz empfinden, kann es bereuen und sofort um Verzeihung bitten, daß es nicht schon an seinem ersten Tage, daß es nicht schon mit seiner Geburt dreißig Jahre alt war, und die geistige Reife dieses Alters hatte? Ebenso müßte das Christenthum die gedankenloseste Religion von der Welt sein, wenn es nur als höchste Stufe der geistigen *Entwicklung* sich ankündigend, von den Menschen verlangte,

zu berechnet, daß sie nicht schon vor ihm auf derselben Stufen waren! Wie also nach der ganzen Theorie Herrn Baur's von keiner Sünde und von keinem Falle, ja überhaupt nicht von einer Verschlimmerung der menschlichen Natur die Rede sein kann, so kann auch nach derselben Christus durchaus nicht als der Sündenvergeber, als Versöhner der Feinde Gottes mit Gott aufgefaßt werden. Und eine solche Theorie, die Theorie von einer dem Menschen wesentlichen Gerechtigkeit unterfteht sich, sich als die ächte Auslegung einer andern vorzuführen, die nur von einer Gerechtigkeit aus dem Glauben in der Art weiß, daß sie sagt, niemals, selbst wenn der Mensch in Christo wiedergeboren werde, sei er gerecht in sich selbst!

Welchen ganz anderen Begriff, als den des Herrn Baur, müssen wir uns vom Christenthum bilden, wenn wir die zwei ersten Kapitel des Briefes an die Römer lesen und das fünfte dazu nehmen! In dem Zustand der tiefsten Verkehrtheit finden wir die Menschheit, in einem Zustande der Unnatur, der Widersetzlichkeit gegen Gott; nach Herrn Baur aber wäre sie nur von einer niederen Lebensstufe auf eine höhere emporgestiegen! «Gott hatte sich, sagt der Apostel, den Völkern geoffenbart, denn aus seinen Werken konnten sie ihn erkennen (Röm. I, 19—20.); aber obschon sie ihn erkannten, haben sie ihn doch nicht verherrlicht oder ihm gedankt, sondern ihre Gedanken waren eitel und ihr Herz verfinstert.» Der Zustand der Völker vor Christus war also der eines sittlichen Verfalles, eines aus freier That zu erklärenden Herabgekommen-, eines Gesunkenseins, nicht eines Noch-nicht-höher-Stehens. «Sie beteten *statt des unsterblichen* Gottes vergängliche Wesen an,

verkehrten die Wahrheit in Lüge, und machten sich aller denkbaren Laster und Verbrechen schuldig.» (Röm. I, 21–23.) «Daher ist jeder Mensch unentschuldbar und bedarf der verzeihenden Gnade Gottes,» und alle Christen rufen mit dem Apostel aus: «O, ich unseliger Mensch, Wer wird mich von dem Leibe dieses Todes befreien!» und antworten mit ihm: «die Gnade Gottes durch Jesum Christum unseren Herrn,» — «der für uns gestorben ist, in dessen Blute wir gerechtfertigt sind und gerettet von den göttlichen Strafgerichten.» (Röm. VII, 24—25. 5, 9.) Das ist die Lehre des Evangeliums; nicht also aus einer niederen Bildungsstufe wurde der Mensch nur auf eine höhere versetzt, sondern aus dem Zustande der sittlichen Verworfenheit, der Feindschaft mit Gott (Röm. V, 16.), der Sünde, der Schuld und Strafwürdigkeit in den Zustand der Gerechtigkeit.

Nach Herrn Baur's Theorie hätte die Geschichte Jesu Christi, so wie der ganzen Kirche, einen wesentlich andern Verlauf nehmen müssen. Nie und nimmermehr hätte Er der Leidende, der Gekreuzigte, der für die Menschheit Sterbende, die Schuld und die Strafe derselben anstatt ihrer auf sich Nehmende sein können, wenn er nur die Vollendung der Schöpfung gewesen wäre, wenn er nur uns mit sich vollendet hätte. Sein Leben konnte dann nur ein Triumpf sein, und ohne Grablegung hätten wir nur die Himmelfahrt gesehen, und die christliche Kirche würde eben so wenig verfolgt worden sein. Den Griechen, den gebildetsten der Völker, könnte Christus keine Thorheit gewesen, und würde jetzt noch den Weisen dieser Welt keine Thorheit sein. Aber gerade weil er *nicht aus* den bereits zurückgelegten Bildungsmomenten *hervorging*, und dieselbe nur vollendend auch anerkannte

und in sich aufnahm, sondern gegen den Bestand der Dinge auftrat, anstatt des Friedens das Schwert brachte, und die Seinigen die Weisheit der Welt Thorheit vor Gott nannten, den alten Menschen nicht zu seiner höchsten Potenz zu erheben, sondern auszuziehen, nicht die bereits vorhandene Geburt nur zu ihrer Reife und Blüthe zu erziehen, sondern eine Wiedergeburt, eine neue Geburt und neue Schöpfung lehrten, darum war das Evangelium eine Thorheit den Heiden und ein Aergerniß den Juden; darum wurde auch die christliche Kirche verfolgt, wie ihr Stifter.

Hier ist besonders Hegels Religionsphilosophie merkwürdig; so sehr er auch, vom Tode Christi sprechend, sich in Auffindung prägnanter Worte überbietet: er findet im Tode Christi, sogar in seinem Tode als Missethäter, nichts Anderes, als den dürftigen Gedanken vom nothwendigen Untergang alles Endlichen, und zwar, weil er am Kreuze starb, das Loos alles Menschlichen auf dem äußersten Puncte. Daß Christus, als wäre er ein Verbrecher, hingerichtet wurde, ist freilich nach allen dergleichen historischen Constructionen ein Räthsel; doch nicht blos ein Räthsel, sondern mit denselben im grellsten Widerspruch. Daß Christus, der Vollkommenste, ja der schlechthin der Reine, der Sündenlose den Tod des Verbrechers starb, ist nicht menschlich, sondern widermenschlich, und der furchtbarste Beweis, nicht daß die Menschheit nur vollends mit Gott zusammenzuschließen war, gleich als wäre sie ganz auf dem rechten Wege dazu von selbst gewesen, sondern daß sie einer tiefen Erneuerung und völligen Umgestaltung bedurfte, und diese ihr nur aus einem Abgrunde von Barmherzigkeit *werden konnte. Nimmermehr* konnte die abscheulichste

aller Thaten ausgeübt werden, wäre Chriſtus die Krone des geſchichtlich gegebenen Menſchlichen geweſen: die Krone der Weltreiche hätte ihm dann nicht gefehlt; aber welche Krone und welcher Scepter ihm geworden iſt, wiſſen wir. An ihm offenbarte ſich alſo von dieſer Seite aus nicht das Menſchliche, ſondern das Unmenſchliche auf dem äußerſten Puncte, jenes Unmenſchliche, welches ſich in der allgemeinen Erſcheinung kund gibt, daß das Gute und Wahre ſich immer nur ſeit dem Falle Adams in Folge ſchweren Kampfes die Bahn brechen kann. Nur namenloſe Verkehrtheit konnte ihn ſchlachten, aber Gottes Plan war es, daß die That, worin die Bosheit der Menſchen ihren Gipfel erreichte, auch der Wendepunct der Weltgeſchichte wurde; denn er wurde das Opfer für unſere Sünde, und dieſe zerſtörte auch hier gegen ihren Willen ſich ſelbſt.

So wenig Herr Baur den Begriff von Sündenvergebung begründen kann, eben ſo wenig kömmt aber auch nach ſeinem Syſteme in Chriſto ein neues Lebenselement dem Menſchen zu, worauf er ein ſo großes Gewicht legt; Was ſchon im Menſchen iſt, und von Anfang an in ihm war, wird nur durch die Verbindung mit Chriſtus, dem Erſtling der Vollendeten, ins Bewußtſein gebracht. Die Gerechtigkeit, dem Menſchen angeboren und ſubſtanziell, und als Ideal an den Anfang der Geſchichte geſtellt, wenn gleich nur nach vielen Evolutionen das in ihr als Anlage Geſetzte zur Blüthe bringend, tritt jetzt nur in ſehr geſteigerter Annäherung an das Ideal hervor. Kleine Götter, wie wir alle ſind und in Chriſto nur unſer eigenes göttliches Weſen verehrend und vor ihm auf die Kniee nieder fallend, befriedigt der Gott in uns ſelbſt alle unſere Bedürfniſſe und jegliche Sehnſucht.

Hierin also bestände der höhere und edlere Begriff von der menschlichen Natur und Würde nach dem Protestantismus, wie ihn Herr Baur darstellt; gewiß, es ist uns die höchste Würde beigelegt. Schade nur — daß Dies die Würde eines Theaterkönigs und die Krone, die man uns aufsetzt, ein Flitter ist, und wir uns vor unsern eigenen Augen zu schämen haben.

«So hat das Christenthum nur im Protestantismus die Bedeutung eines Lebensprincips, das ihm der Katholicismus nach seiner rein äußerlichen Auffassungsweise auf keine Weise geben kann.» (Siehe oben). In der That weiß der Katholicismus Nichts davon, daß der Mensch wesentlich gerecht sei, und das höhere Leben in sich selbst habe; er bescheidet sich durchaus mit der Lehre, daß er blos die Empfänglichkeit für göttliches Leben besitze, und flehet, daß es ihm, der hilfsbedürftigen Creatur, ihm, dem armen Sünder von Außen her und von oben herab aus Gnade gegeben werde.

So also hätte die neuere Theologie alle Gegensätze gelöst S. 59; der Streit über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, der das V. und VI. christliche Jahrhundert quälte, hat seine ewige Erledigung erhalten, denn die Menschheit in ihm ist eben auch die Gottheit und umgekehrt; das ächte Verhältniß zwischen Natur und Gnade, worüber sich die Theologen die Köpfe zerbrochen haben, ist gefunden, denn wir haben das Göttliche im Menschlichen und das Menschliche im Göttlichen an sich schon, und immer und ewig; der Pelagianismus ist falsch, denn er begreift nicht, daß der Mensch als solcher schon das göttliche Princip in sich hat, und spornt diesen zur Verkennung seiner eigenen göttlichen Würde an; ebenso der Lutheranismus, der

das Göttliche allein wirken läßt, gleich als wäre nicht Göttliches und Menschliches Eins; die Worte und Begriffe Naturalismus und Supranaturalismus haben nun keinen Sinn mehr, denn auf dem Standpuncte des «Eins und Alles» sind auch diese Entgegensetzungen verschwunden.

Aber auf die Frage müssen wir jetzt wieder zurückkommen, wie beweist sich diese neue Theologie auch hier als eine protestantische? Gerade die Momente, worauf die Reformatoren und die symbolischen Bücher der Lutheraner und Reformirten so einseitig und bis zur äußersten Uebertreibung das Hauptgewicht gelegt haben, fallen ganz hinweg — Sündenfall, Sündenvergebung und Gnade, die sie so sehr von Außen her kommen ließen, daß sie im Menschen nicht einmal mehr einen zu erweckenden Funken annahmen! Wenn man die geschilderte neue Theologie aus der alt-protestantischen ableiten will, so erinnert dies Unternehmen an jene Künstler, die einem eine Erdbirne zeigen, und — in einem Nu dieselbe als Spatz produziren. O, wie ehrwürdig und christlich erscheint mir Luther, wenn er den gefallenen Menschen mit einem Erdklotze, mit einer Salzsäule verglich, wenn er den im Geschäfte des Heils mitwirken sollenden Menschen mit einer Säge zusammenstellte, die nur bewegt werden könne, nie sich selbst auch nur einigermaßen bewege, einer solchen Vergötterung der Menschen gegenüber! Und eine solche Theologie wagt es, und vergeht nicht vor Scham, wenn sie sich an Luther erinnert, den sie doch als ihren Schöpfer ehren will!

Noch einen Punct: ist es Luthers Trinitätslehre, ist es die Trinitätslehre der symbolischen Bücher seiner Kirche, die uns Herr Baur entwickelt? Getraut sich

Herr Baur mit Luther zu ſagen, der ewige Sohn des Vaters, ewig Perſon wie dieſer und der heilige Geiſt, der ewige Logos, der die Welt erſchaffen, ſei Fleiſch geworden? Dies wird er nicht, und kann es nach ſeiner Lehre von Chriſtus nicht. Ebendarum hätte er auch eine Erlöſungstheorie, die ihrer inneren Bedeutung nach ebenſo weit von der lutheriſchen entfernt iſt, als ſein Irrthum in Betreff des Sohnes Gottes vom Glauben Luthers an ihn, hier gänzlich aus dem Spiele laſſen ſollen. Iſt aber dieſe neue Theologie neu-proteſtantiſch? Sie bringe ihre Sätze treu in ein Symbol, und ſende es den deutſchen proteſtantiſchen Facultäten zur Unterſchrift zu, auf wie viele Stimmen dürfte es zählen? Ich möchte beinahe ſagen, daß ich es ſelbſt unterſchreibe, wenn es in Tübingen nur Eine Unterſchrift erhält! Noch einmal alſo, mit welchem Rechte nennt ſie ſich überhaupt proteſtantiſch?

§. 51.

Meine Verlegenheit.

Indem ich mich nun dem Schluſſe der Unterſuchungen des Herrn Baur über die Lehre von der urſprünglichen Gerechtigkeit, der Sünde, Erbſünde, Freiheit und dem Verhältniß dieſer Lehren zum Chriſtenthume zuwende, kann ich nicht bergen, daß ich durch denſelben ſehr überraſcht und noch dazu in einige Verlegenheit geſetzt wurde. Herr Baur macht nämlich hier dem Katholicismus S. 188. ein Zugeſtändniß, welches durch nichts Früheres vorbereitet war, — daher Ueberraſchung von meiner Seite; indem es aber immerhin ein Zugeſtändniß iſt, finde ich es an ſich billig, auch ein ſolches zu machen, ſehe mich aber ganz außer Stande, es zu thun, — daher meine

Verlegenheit. Das Zugeständniß des Herrn Baur besteht darin, daß die Lehre von einer absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott (Unfreiheit des Willens) dem sittlichen Bewußtsein widerstreite, und man daher immer wieder, um das Böse zu erklären, zur freien Willensbestimmung zurückgetrieben werde. Indem ich mich dieses Bekenntnisses aufrichtig freue, fühle ich mich dagegen wie aus den Wolken gefallen, daß Herr Baur gleich darauf meint, die Idee der Freiheit setze gleichwohl das Christenthum auf eine zu untergeordnete Stufe herab. Wie sollte eine dem sittlichen Bewußtsein widerstreitende Lehre dem Christenthum die rechte Stellung anzuweisen fähig sein, dagegen eine dem sittlichen Bewußtsein entsprechende es herabwürdigen können? Ich glaube vielmehr gezeigt zu haben, daß geradezu nur die Freiheitslehre einen außer- und überweltlichen, einen der Substanz nach von dem Menschen verschiedenen Gott festhalten kann, daß nur in dieser Weise die Begriffe von Sünde und Schuld einen Sinn behalten, und dem Glauben an Christus den Sündenvergeber und Versöhner eine feste Unterlage gegeben wird, so wie auch die Gegensätze von Natur und Gnade allein ihre Bedeutung finden, daß also das Christenthum als Das, wofür es sich selbst ausgibt, nur auf der Grundlage der Freiheit, des katholischen Dogma, festgehalten werden kann. Sah sich doch Herr Baur selbst genöthigt, um von seinem Standpunct aus dem Christenthum eine Art von Würde zu verleihen, dasselbe der Würde zu entkleiden, die es sich selbst gegeben hat, und Christus zum Menschen, zum Sündenträger im eigentlichen Sinne, d. h. der seine eigenen Sünden trägt, herabsinken zu lassen! Ich bedauere daher, nicht nur kein

Gegengeſchenk anbieten zu können, ſondern vielmehr geſtehen zu müſſen, daß alles S. 108—109 noch zu Gunſten der alten und neuen proteſtantiſchen Theologie Vorgetragene (denn beide Standpuncte ſcheinen mir auch hier nicht gehörig auseinander gehalten) aller Baſis ermangelt. Daß ich das religiöſe Moment im (alt) proteſtantiſchen Dogma, welches Herr Baur S. 109 beſonders hervorhebt, nie verkannt, vielmehr gebührend ans Licht gezogen habe, bezeugen zahlreiche in der Symbolik vorkommende Stellen (1. A. S. 182 ff. 2. A. S. 211 ff.); allein ich kann mich nie zur Anſicht bekennen, daß eine religiöſe Denkweiſe, welche das ſittliche Bewußtſein gegen ſich hat, die ächt religiöſe ſei. Es muß ein Dogma geben, welches den religiöſen und moraliſchen Bedürfniſſen des Menſchen in gleicher Weiſe entſpricht, und das verehren wir im Katholicismus. Die neuproteſtantiſche Theologie aber befriedigt die religiös-chriſtlichen wie die ſittlichen Bedürfniſſe am allerwenigſten.

Zweites Capitel.

Von der Rechtfertigung.

§. 32.

Was in der Behandlung dieser Lehre von Herrn Baur zu erwarten sei.

Indem Herr Baur der eben verlassenen Erörterung zufolge in dem Menschen an sich, also auch im gefallenen, eine wesentliche, unverlierbare Gerechtigkeit annimmt, und eine solche Ansicht sogar auf die Reformatoren und die symbolischen Schriften der Lutheraner überträgt, stellt er sich schon zum Voraus ganz unfähig dar, die symbolische Lehre seiner Kirche von der Rechtfertigung aus dem Glauben, welche schlechthin auf der Voraussetzung beruht, daß dem gefallenen Menschen alle Gerechtigkeit fehle, richtig aufzufassen und wiederzugeben. Da er aber in das katholische Dogma eben so wenig eingedrungen ist, als in das lutherische, und in dieses so wenig, als in jenes, so müssen wir gefaßt sein, hier kaum in irgend einem Puncte Richtiges und Historisch-Wahres anzutreffen; oder wenn es wider alle Erwartung doch geschehen sollte, daß er in die derbste Widersprüche mit sich selbst verfallen wird. In der That muß ich gleich Anfangs die alte Klage erneuern, daß von einander weit entfernte, und sich widersprechende Standpuncte gewählt werden, daß bald die alte, bald die neue Theologie, bald die lutherischen, bald die calvinischen

Bestimmungen, und zwar in Einem Athem, zur Anwendung kommen, um in diese so wichtige Lehre einzuführen und dieselbe zu erläutern, wodurch offenbar nicht nur Nichts für die Wissenschaft gewonnen wird, sondern noch die Begriffe Derjenigen, zu deren Belehrung die Abhandlung bestimmt ist, nothwendig verwirrt werden müßten, wenn die Haltungslosigkeit des Ganzen nicht zu offen vorläge. Die Frage ist, ich wiederhole es: Was lehrt die katholische Kirche, und Was lehrt der symbolische Protestantismus, und zwar zuerst der lutherische, und dann der calvinische; keineswegs aber ist die Frage: Was könnten diese Religionspartheien gelehrt haben, wenn z. B. die Verfasser der Concordienformel Calvinisten gewesen, und Lutheraner und Reformirte in gleicher Weise bei De Wette und Schleiermacher in die Schule gegangen wären?

4) Von den bei der Wiedergeburt thätigen Kräften.

§. 33.

Merkwürdige Aeußerungen Herrn Baur's.

Zuerst erörtert Herr Baur das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Thätigkeit im Werke der Wiedergeburt. Da wir jedoch in diesem Puncte die Art Herrn Baur's schon vollständig kennen, so müßte ich mich eben so wiederholen, wie sich Herr Baur wiederholt, wenn ich ihm in diesem Artikel nachgehen wollte. Nur einige Zugeständnisse sind nicht ohne Interesse, und für das Folgende von Bedeutung.

In der Symbolik habe ich nachgewiesen, daß nach dem katholischen Systeme die Gnade nicht verdient werden könne. Nun wird entgegnet: «Mag daher immerhin in

Beziehung auf das Objective der Gnade der Mensch mit dem gefühltesten Bedürfnisse seines eigenen Nichts sich bewußt sein, daß er nur empfangen, also leiden könne..., so kommt (im katholischen Systeme) doch Alles nur darauf an, welchen Gebrauch er selbst von der ihm dargebotenen göttlichen Gnade macht, und das seinen sittlichen Werth bedingende Princip ist somit nicht die göttliche Gnade (allein!), sondern die menschliche Freiheit. Auch von einem Verdienst des Menschen kann daher auf diesem Standpunct ohne Bedenken die Rede sein.» Diesen Tadel hält der Katholik für ein Lob; ohne freie Selbstbestimmung gibt es keinen sittlichen Werth, und wenn auf der einen Seite nur sie die Rede vom Verdienste möglich macht, so führt sie auf der andern auch nothwendig dahin.

Auch folgenden Tadel läßt sich jeder Katholik gerne gefallen: «So gewiß sowohl die Freiheit des Willens, als die göttliche Gnade nur als ein von Gott verliehenes Geschenk betrachtet werden kann, so gewiß besteht der wahre sittliche Werth des Menschen weder in dem Einen, noch in dem Andern an und für sich, sondern nur in der Art und Weise, wie das Eine oder das Andere von dem Menschen angewendet wird, diese Anwendung aber kann nach dieser Ansicht nicht selbst wieder als ein göttliches Geschenk betrachtet werden, sondern der Mensch erscheint dabei nur, Gott gegenüber, als selbstthätig, sich selbst bestimmend, und seinen eigenen sittlichen Werth bedingend.»

Diese Stelle sollte ich, um ihren Genuß nicht zu verkümmern, ohne alle Bemerkung vom Leser aufnehmen lassen; es ist mir jedoch unmöglich eine Kleinigkeit zu unterdrücken. Ich mußte nämlich oben nicht selten gegen den

Vorwurf vertheidigend auftreten, als sei «der Mensch nach der katholischen Lehre der passive Träger der Gnade, nicht selbstthätig, nicht sich selbst bestimmend» u. s. w Diese seltsamen Widersprüche haben darin ihren Grund, daß Herr Baur Freiheit und Gnade nie zusammen betrachtet; vielmehr wenn er von der Gnade spricht, von der Freiheit wegsieht, und wenn er die Freiheit ins Auge faßt, die Gnade vergißt. Er verhält sich, wie Einer, der, wenn er sich eine Statue von Vorne besieht, ausruft: ach, hätte sie nur auch einen Rücken; wenn er sofort den Rücken betrachtet, klagt, daß die vordere Seite fehle; und wenn er rechts steht, daß die linke Seite verloren sei, und wenn er links sich befindet, die rechte vermißt, und wenn er den Kopf erblickt, schon nichts mehr von den Füßen weiß und umgekehrt, d. h. so vergeßlich ist, daß er immer nur Eins vor sich hat.

Aus der angeführten Stelle ergibt sich aber mit Nichten folgender an sich selbst schon an bedeutender Seltsamkeit kränkelnde Satz: «wie kann demnach geläugnet werden, daß der möglichst gute Gebrauch, welchen der Mensch vermöge seiner Freiheit von der göttlichen Gnade macht, dieselbe vermittle, oder, daß der Mensch nur, sofern er die Gnade verdient, und ihr selbstthätig sich würdig macht, das die Gnade in sich aufnehmende Subject sein kann.» Wer guten Gebrauch von der Gnade macht, muß sie ja schon besitzen; der Gebrauch kann sie also nicht erst vermitteln. Außerdem aber ist zu bemerken, wie auch so gar nicht einleuchtend sei, daß daraus, daß der Mensch ohne Freiheit keinen sittlichen Werth haben könne, — denn eine andere Prämisse ist nicht vorausgegangen — sich ergeben müsse, er sei nur dann die Gnade aufzunehmen fähig, wenn er sich ihrer

bereits würdig gemacht habe. Der sittliche Werth des Menschen wird behauptet, wenn er auch nur der aller Würdigkeit vorausgehenden, zuerst zum rechten Gebrauch der Freiheit solicitirenden Gnade folgt. Es ist nun auch katholische Lehre, daß der Mensch die Gnade nicht verdienen, ihrer nicht würdig sich darstellen könne; daß er aber durch die Gnade, indem er ihr mit freier Selbstbestimmung folgt, den sittlichen Werth in der That erhalte, zu welchem er an sich nur vermöge der Naturgabe der Freiheit die Fähigkeit in sich hatte.

Dagegen freut sich der Katholik, daß sogar ein Gegner seines Dogma, indem er ihm fluchen will, es auf eine so glänzende Weise segnen muß, wie folgt: «wo aber Freiheit und eigene Kraft zum Guten ist, muß auch sittliche Zurechnung und ein selbstständiger sittlicher Werth angenommen werden, und eben dieses ist es, worin der pelagianische Charakter besteht, durch welchen sich das katholische System von dem protestantischen seinem Prinzip nach wesentlich unterscheidet.» Daß nach dem protestantischen Systeme keine sittliche Zurechnung gedacht werden könne, ist es gerade, Was ich so oft in der Symbolik gesagt, und worauf ich alle Differenzen zuletzt zurückgeführt habe. Wird übrigens ein System, worin sittliche Zurechnung begründet wird, überhaupt Pelagianismus genannt, nun — an dem Namen ist wenig gelegen. Nicht der Name, sondern die durch ihn bezeichnete Sache gibt einem Systeme Werth oder Unwerth. Wenn nun die Anhänger der symbolischen Bücher der Protestanten ihr System, nachdem wir über seine eigentliche Bedeutung einverstanden sind, allein ein antipelagianisches nennen wollen, so ist ihnen dieses

Vergnügen wohl zu vergönnen; nur müßte die Erlaubniß erbeten werden, es wunderlich zu finden, durch zähe Beibehaltung oder Verwerfung alter Namen, einem Systeme eine geschichtliche (traditionelle) Grundlage zu erwerben, welches das Ansehen aller Sachüberlieferung verwirft. Da indeß das letztere Zugeständniß Herrn Baur's für künftige Betrachtungen von großer Wichtigkeit ist, so muß ich bitten, sich dasselbe recht sorgfältig anzumerken.

B) Begriff der Rechtfertigung.

§. 34.

Herr Baur bestreitet die von mir aufgestellte Behauptung, daß die Rechtfertigung nach lutherischer Vorstellung nur ein äußerliches Verhältniß zu Gott feststelle.

In diesem Vorwurfe erklärt sich Herr Baur gegen die Bestimmungen, die ich in der Symbolik über die Gegensätze der Confessionen gegeben habe, und findet sie vag und unbestimmt, zweideutig und sich selbst widersprechend. Ich habe den Unterschied beider Confessionen im Begriff von der Rechtfertigung dahin gestellt, daß der katholische Lehrbegriff ein inneres Verhältniß des Wiedergebornen zu Christus annehme, indem er lehre, daß die Gerechtigkeit Christi auf den Gerechtfertigten übergehe, und dieser seinem innern Leben nach ein lebendiges Abbild vom Erlöser werde; während nach dem protestantischen Lehrbegriff nur ein äußeres Verhältniß zu Christus eingeleitet werde, da dessen Gerechtigkeit dem Gläubigen nur zugerechnet (imputirt) werde, so daß dieser niemals in sich selbst gerecht sei. Bei dieser Verhältnißbestimmung hatte ich mich genau sogar

an die Ausdrücke der öffentlichen Bekenntnißschriften beider Kirchengemeinschaften angeschlossen. Anstatt nun genau den Begriff von Rechtfertigung, wie ihn das Dogma der Lutheraner aufstellt, zu fixiren, verläßt Herr Baur sogleich S. 126. diesen Begriff, geht zu dem von der Heiligung über, und macht hierauf den Vorwurf, meine ganze Tendenz bei obiger Verhältnißbestimmung sei, dem protestantischen Systeme einen Begriff von Rechtfertigung beizulegen, welcher den von der Heiligung geradezu ausschließe. Da ich nun aber doch auch dem protestantischen Systeme diesen Begriff beilegen müsse, so verwickle ich mich außerdem, daß ich den Protestanten Unrecht zufüge, auch noch in die größten Widersprüche mit mir selbst. Darauf gibt er S. 127. den Formeln seiner Symbole eine Deutung, wodurch sie ungefähr nur Dasselbe aussagen sollen, was die Bestimmungen von Trient enthalten.

Die ganze Entgegnung Herrn Baur's beruht in sich selbst auf einem völlig unwissenschaftlichen, mir gegenüber aber auf einem sehr gehässigen, höchst unwürdigen Verfahren; wenn die Annahme einer äußeren Gerechtigkeit der Angabe Herrn Baur's, daß nach Luther der Mensch eine wesentliche, unverlierbare, innere Gerechtigkeit habe, schnurstracks widerspricht, wenn also Herr Baur mit seinen früheren Behauptungen hier in ein gewaltiges Gedränge kömmt, und sich ihm gar keine Aussicht darbietet, sich auch nur einigermaßen mit Manier loszuwinden, trägt meine Symbolik die Schuld davon? Vielmehr hätte hier Herr Baur zur gründlichen Einsicht gelangen können und sollen, daß er ganz fremde Vorstellungen auf das lutherische Gebiet übertragen habe. Die symbolischen Bücher der Lutheraner lehren

ausdrücklich, daß die Rechtfertigung nur etwas dem Menſchen Aeuſſerliches ſei. Soll ich einen ehrwürdigen Lutheriſchen Dogmatiker für mich beibringen, einen Dogmatiker, auf deſſen Orthodoxie noch nie der leiſeſte Verdacht geruht hat? Es ſei: Quenſtedt ſoll für mich einſtehen, deſſen Worte ich unten treu anführen will[1]).

Darum gebe ich aber die Concordienformel, auf die ich mich in der Symbolik einzig berufen habe, nicht auf; ich bezog mich namentlich auf ihre Worte: «unſere Gerechtigkeit ſei außer uns.» Dagegen dringt Herr Baur S. 127. darauf, wenn man die ganze Stelle ins Auge faſſe, ſo ergebe ſich ein ganz anderes Reſultat; dann zeige es ſich nämlich, daß die Concordienformel mit dieſer Redeweiſe denſelben Begriff verbinde, wie auch die Katholiken, und wie namentlich ich ſelbſt (2. Ausg. S. 140.). Dieß wäre in der That eine merkwürdige Entdeckung, die allen Katholiken und Lutheranern bis

1) Quenstedt P. II. c. 3. sect. 2. q. 1. p. 328. Die Θέσις lautet: Voces justificandi et justificationis de Deo justificante, et homine justificando usurpatae *non* significant justitiae, *vel* actuum aut habituum justorum a Deo factam infusionem, *aut* hominis actionem, seu habitum pietatis ab ipso homine per crebras actiones aquisitum, quo ipse se ab habitu vitiorum liberet et ex justo justiorem faciat, *sed ex usu Scripturae perpetuo obtinent significationem forensem* seu judicalem, h. e. notant a peccati reatu et poena absolutionem, in gratiam receptionem, ejusque rei testificationem et declarationem. In der βεβαίωσις n. V. p. 330. heißt es dann: (die Richtigkeit der Theſe geht hervor.) Ex justificationis et sanctificationis diversitate. Distincta et diversa haec sunt beneficia, distinctis itaque verbis exprimenda; *justificatio est aliquid homini extrinsecum, extrinsece ad eum terminatum*, at sanctificatio *intrinsecum* aliquid est et inhaerens. Vergl. Chem. Exam. P. I. p. 259. Ed. Francf. 1599.

auf das Jahr 1833 völlig entgangen ist. Um so genauer ist daher die Stelle zu untersuchen. Sie lautet: «außer dem Verdienste, den Werken, den Tugenden, der Würdigkeit aller Menschen sei unsre Gerechtigkeit allein in Jesus Christus zu suchen»[1]).

Ohne viel Aufhebens damit zu machen, jedoch auch nicht ohne einen kleinen Seitenblick auf frühere Vorgänge zu werfen, muß ich zuerst mein Befremden bezeigen, wie doch auch Herr Baur hier dazu komme, dem Katholiken die Ehre zu erweisen, daß auch sie in Christo Denjenigen verehrten, der außer unserem Verdienst unsere Gerechtigkeit sei, während ich doch erst vor einem Augenblick mich mit Händen und Füßen gegen den Tadel verwahren mußte, als lehrten die Katholiken, die Gnade in Christo werde durch den Gebrauch der Freiheit verdient!! Nun aber zur Sache. Das katholische Dogma lehrt, der Mensch in seinem Gott entfremdeten Zustand hat keine Gerechtigkeit in sich, sie ist eben deßhalb außer ihm, und er ohne sie. Nun wird sie ihm aber in Christo ohne alles Verdienst von Seiten des Menschen angeboten; glaubt er sofort an Gott in Christus als seinen Erlöser, dann ist ihm die Gerechtigkeit schon sehr nahe; geht aus diesem Glauben auch noch die Liebe hervor, dann ist die Gerechtigkeit schon in ihm, der Mensch ist gerechtfertigt, und eben darum selbst d. h. in eigener Person gerecht. In diesem durch die Liebe wirksamen Glauben ist eine Willenseinheit

1) Solid. Declar. III. §. 43. p. 664. Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustanae confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam extra nos, et extra omnium hominum merita, opera, virtutes, dignitatem quaerendam, eamque in solo domino nostro Jesu *Christo* consistere etc.

zwischen ihm und dem Erlöser gestiftet, so daß die Gerechtigkeit des Erlösers, die vor dem Glauben an ihn außer und über dem Menschen stand, nun des Menschen Eigenthum ist, d. h. der Mensch ist um seines ihm von Christus, der Quelle aller Gerechtigkeit, mitgetheilten innern Lebens willen Gott wieder angenehm und wohlgefällig. Mit andern Worten: die Gesinnungen (Tugenden) und Werke des Menschen sind jetzt so beschaffen, daß ihn Gott für gerecht in sich, der Seligkeit in der That würdig, d. h. dieselbe als von ihm verdient, betrachtet. Christi Verdienst ist durch die Lebensgemeinschaft und Willenseinheit mit ihm, des Menschen Verdienst geworden.

Wie verhält sich nun die protestantische Lehre zu dieser katholischen? Beide stimmen miteinander darin überein, daß der Mensch ohne Christus auch ohne Gerechtigkeit sei; nach beiden Lehrbegriffen ist also die Gerechtigkeit in dem Gott entfremdeten Zustande außer dem Menschen. Aber das protestantische Dogma behauptet überdies noch, daß auch in dem zu Christus bekehrten Menschen keine Gerechtigkeit sei, die vor Gott gilt, d. h. daß der Mensch in sich selbst Gott stets mißfällig, ein verwerflicher und verdammlicher Sünder sei, so daß er nur durch den Glauben an die Gerechtigkeit Christi, die ihm imputirt worden, für gerecht erklärt werde, ohne gerecht zu sein. Dies ist der Sinn der Concordienformel, wenn sie im Artikel vom rechtfertigenden Glauben sagt, die Theologen der Augsburger Confession seien darin einverstanden, daß die Gerechtigkeit außer dem Menschen sei, außer seinen Werken und Tugenden, außer seinem Verdienste und seiner Würdigkeit. Oder getraute sich Herr Baur zu lehren, daß es seinen

Bekenntnißschriften gemäß sei, der Wiedergeborne sei in sich selbst gerecht und gottgefällig? Niemals wird er es wagen[1]).

Es ist also nicht anders: die Rechtfertigung im protestantischen Sinn ist ein äußerer, gerichtlicher, keine dem Menschen eigene, ihm innerliche Gerechtigkeit setzender, sondern nur die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben auf den Menschen äußerlich übertragender Act Gottes; und das Verhältniß, in welches der Mensch durch die Rechtfertigung, dieselbe unmittelbar und rein in sich selbst betrachtet, zu Christus tritt, ist ein nur äußerliches. Diese Lehre war der Stolz und der Ruhm der alten Protestanten; wie sollte ich daher den Unterschied zwischen den beiden Lehrbegriffen irrig festgesetzt haben, wenn ich ihn nach der obigen Weise bestimmte?

Ist aber der Mensch einmal gerechtfertigt, d. h. steht er in dem beschriebenen, äußerlichen Verhältniß zur Gerechtigkeit Christi, so folgt auch nach dem protestantischen Lehrbegriffe der Beginn der Heiligung, und an das äußere Verhältniß zu Gott schließt sich eine gewisse innere Umwandlung an. Aber Luther verbietet uns an hundert Stellen, und die Concordienformel eben so klar, als er, die Rechtfertigung mit der Heiligung, das äußere Verhältniß zu Christus mit dem inneren zu verwechseln, denn jenes sei der einzige, standhaltende Grund jeglicher Gottgefälligkeit und der Hoffnung des Menschen auf eine jenseitige Seligkeit, so daß nach dem ganzen Lehrgebäude das gewonnene äußere Verhältniß

1) Martin Chemnitz ist Exam. Concil. Trid. P. I. p. 235. seq. so weitläufig hierüber, daß es mir völlig unmöglich scheint, wie nur ein Streit hierüber entstehen kann.

mit entschiedenem Uebergewicht als Hauptsache in den Vordergrund tritt.

Hienach müssen nun Herrn Baur's harte Worte gewürdigt werden: «wir fragen jeden Unbefangenen, ob es möglich ist, aus so widersprechenden, sich selbst aufhebenden Bestimmungen, wie die hier angegebenen sind, sich einen klaren und zusammenhängenden Begriff der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung zu bilden. Der Begriff der Heiligung wird dem protestantischen Systeme zuerst abgesprochen, hierauf beigelegt, sodann auf's Neue abgesprochen, und die Behauptung, daß er ihm nicht zukomme, in letzter Beziehung darauf gestützt, daß dem Protestanten die Aeußerlichkeit seines Verhältnisses zu Christus bei Weitem die Hauptsache sei.» Die in diesen Worten allerdings vorkommenden Widersprüche sind meinen Worten völlig fremd. Es ist nicht schwer zu zeigen, worin dergleichen Vorwürfe ihre Ursache haben: in der ganz auseinanderliegende Dinge mit einander vermengenden Hudelei des Herrn Baur. Ich schließe von dem protestantischen Begriffe der Rechtfertigung die Heiligung aus; aus diesem Begriffe der Rechtfertigung macht er «protestantisches System,» und wirft mir vor, ich lehre, daß dieses die Heiligung nicht kenne! Wenn ich also in der Entwickelung des Begriffs der Rechtfertigung von der Heiligung Nichts gesprochen habe, so habe ich dem Systeme dieselbe noch nicht abgesprochen, und mir eben darum auch gar nicht widersprochen[1]), wenn ich neben

1) Die Concordienformel schärft nämlich aufs Eindringlichste ein, wie Quenstedt in der oben angeführten Stelle, Rechtfertigung und Heiligung ja nicht miteinander zu vermengen. Sol. Declar. III. de fid. just. §. 26. p. 660. Et conversi et

dem Begriff von der Rechtfertigung dem Systeme den von der Heiligung zugesprochen habe. Wenn ich aber sagte, daß im Lehrbegriffe der Protestanten die Aeußerlichkeit des Verhältnisses des Gläubigen in Christus bei Weitem als die Hauptsache erscheine, so habe ich dafür Beweise geliefert, deren Entkräftung Herr Baur nicht einmal versucht hat. (Symb. 2. Ausg. S. 197 ff.)

§. 35.

Herr Baur stellt andere Differenzen zwischen der katholischen und protestantischen Rechtfertigungslehre auf, als ich. Erste Differenz.

Nach den gemachten Mittheilungen ist alles Bemühen Herrn Baur's, die von mir angegebene Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem katholischen und protestantischen Begriff von der Rechtfertigung zu verwerfen fruchtlos gewesen. Da er aber meine Bestimmungen einmal verwerfen zu müssen geglaubt hat, so war es ganz in der Ordnung, neue und bessere Bestimmungen in Vorschlag zu bringen. Sollte aber Herr Baur nur einigermaßen mit sich selbst zusammenhängend bleiben, so sage ich seinen Verbesserungen kein großes Glück voraus. Wir haben dieselben vorerst zu vernehmen. Er sagt S. 134: «Versuchen wir es nun, die wichtigsten Diffe-

---

in Christum credentes habent inchoatam in se renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera: *tamen haec omnia nequaquam immiscenda sunt articulo justificationis coram Deo.* §. 20. p. 638. Renovatio seu sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus spiritus sancti, *non tamen ea ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet*: sed eam sequitur. cf. IV. §. 15. p. 672. *Diligenter* cavendum est etc.

renzpuncte der beiden Theorien über die Lehre von der Rechtfertigung ganz kurz hervorzuheben, so ergeben sich aus dem Begriffe der Heiligung, in welchen die katholische Lehre das Wesen der Rechtfertigung setzt, unmittelbar folgende zwei Bestimmungen, auf welche sich alles Uebrige zurückführen läßt: 1) der Sündenvergebung ist kein wesentliches Moment der Rechtfertigung, 2) die Rechtfertigung kann nur als eine successive Veränderung gedacht werden.»

Zwei Differenzen findet also Herr Baur; die erste hat den Sinn: der protestantische Begriff von Rechtfertigung (Sündenvergebung) schließt die Heiligung zwar nicht ganz aus, jedoch ordnet er die Heiligung der Rechtfertigung unter; im katholischen Begriff von Rechtfertigung ist umgekehrt die Heiligung so vorangestellt, daß der Begriff von Sündenvergebung nur Nebensache ist. Doch es ist billig, Herr Baur selbst sich erläutern zu lassen. Er sagt S. 134: «Der lutherische Lehrbegriff versteht, wie bekannt ist, unter der Rechtfertigung vorzugsweise und vor Allem den göttlichen Act der Sündenvergebung. Wenn auch die Gerechtigkeit Christi, in deren Zurechnung vermittelst des Glaubens das Wesen der Rechtfertigung besteht, beides in sich begreift, das Negative des Austritts aus dem Zustand der Sünde, und das Positive des Eintritts in den Zustand der Gnade, weßwegen in den symbolischen Büchern unserer Kirche, mit der remissio peccatorum auch die reconciliatio cum Deo, die adoptio filiorum und die haereditas vitae aeternae verbunden werden (man vgl. z. B. F. C. S. 682. 685), so ist doch der Hauptbegriff, auf welchen alles Gewicht gelegt wird, immer die Sündenvergebung, und justificari ist daher schlechthin so viel, als consequi

remissionem peccatorum (Apol. der augsburg. Conf. Art. II. De justific. 1.) Der Mensch muß vor Allem über das Vergangene beruhigt, und der Vergebung seiner Sünden sich bewußt sein, wenn er in ein neues beseligendes Verhältniß zu Gott soll eintreten können. Der Austritt aus dem alten Zustand der Sünde ist nur deßwegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gnade, weil hier überhaupt das Positive vom Negativen nicht getrennt werden kann, und weil ja auch der Gehorsam Christi, als der objective Grund der durch den rechtfertigenden Glauben den Menschen zuzurechnenden Gerechtigkeit, ein doppelter war, ein passiver und ein activer, somit sowohl in der Aufhebung des Strafverhältnisses als in der positiven Erfüllung des Gesetzes bestund. Die katholische Lehre will nun zwar allerdings die Sündenvergebung von dem Begriffe der Rechtfertigung nicht ausschließen, aber sie läßt sie demselben eigentlich nur nebenher zur Seite gehen, sie setzt sie mehr nur voraus, als daß sie sie als ein besonderes Moment hervorhebt und fixirt, sie erwähnt sie nur, um von diesem ihr nicht zusagenden negativen Begriff sogleich zu dem positiven Begriff Dessen fortzueilen, worin sie das wahre Wesen der Rechtfertigung allein finden zu können glaubt. Wir können daher den Unterschied der beiden Lehrbegriffe mit Recht so bestimmen: während der protestantische das Positive dem Negativen völlig unterordnet, wird dagegen vom katholischen das Negative dem Positiven so untergeordnet, daß es in demselben beinahe ganz verschwindet, und schon hierin spricht sich ein wesentlich verschiedenes religiöses Bewußtsein aus. Wie

nämlich das dem protestantischen Lehrbegriff zu Grunde liegende religiöse Bewußtsein sich rückwärts wendet, um über die Vergangenheit, von deren tiefgefühlter Schuld es sich nicht trennen kann, sich vor Allem beruhigt zu wissen, so richtet sich dagegen das religiöse Bewußtsein des Katholiken sogleich auf das vorwärts Liegende, und sieht über das Vergangene hinweg, wie wenn es sich von selbst verstünde, daß das einmal Geschehene, der alte Zustand der Sünde, nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden darf. Es spricht sich demnach, wenn wir uns auf diesen Standpunct stellen, um den Unterschied der beiden Lehrbegriffe nach dem Verhältniß zu bestimmen, das sie zwischen dem Negativen und Positiven der Rechtfertigung annehmen, in dem protestantischen ein ungleich tieferes Bewußtsein der Sünde, und Sündenschuld aus, als im katholischen.»

Ehe ich in die eben mitgetheilte Stelle nach allen ihren Theilen betrachtend eingehe, muß ich abermal auf allerlei Wunderdinge aufmerksam machen. Woher kömmt denn auch hier die «tiefgefühlte Schuld,» «das ungleich tiefere Bewußtsein der Sünde und Sündenschuld?» Etwa daher, weil die Reformatoren ein Vorgefühl von der Entdeckung des neunzehnten Jahrhunderts hatten, daß ein jeder Mensch ein gewaltiges Verbrechen begehe, wenn er sich erschaffen und mit der Endlichkeit behaften lasse? Das will ich nicht in Abrede stellen, daß die Reformatoren und ihre ersten Anhänger ein tiefes Gefühl der der Menschheit anklebenden Sündhaftigkeit hatten, und ich habe Dies zu wiederholten Malen in der Symbolik gerühmt; allein hier handelt es sich nicht um subjective Gefühle, sondern um den objectiven Zusammenhang der Begriffe. Solange wir darüber nicht im Reinen sind,

wie überhaupt die Lehre von Sünde und Sündenschuld wohlbegründete Begriffe im Systeme der Reformatoren sind, können wir keinen Schritt weiter gehen. Herr Baur gleicht hier einem Wanderer, der, weil ihm der Weg durch Felsen versperrt ist, in Gedanken dieselben überfliegt, seine Reise in dieser Weise fortsetzt, und so allerdings ungemein weit kömmt — in der Einbildungskraft, der Wirklichkeit nach aber auf demselben Flecke sitzen bleibt.

Noch lustiger aber wird die Sache dadurch, daß dem Reisenden auf einmal eine Last abgenommen, und einem Andern auferlegt wird, während er doch — gar keine Last hatte. Oben (S. 175, §. 33. Ende.) tadelt nämlich Herr Baur die katholische Lehre, daß nur nach ihr (der pelagianischen) eine sittliche Zurechnung möglich sei, nach der protestantischen aber sei sie nicht möglich; nun läßt er aber doch Gott auf einmal kommen und Rechnung mit uns halten! Damit ist es indeß noch nicht genug; obgleich uns nämlich Nichts zuzurechnen ist, ergibt sich bei einer genaueren Durchsicht doch, daß wir eine große Schuldenlast uns zugezogen haben, aber vermöge seines «activen und passiven Gehorsams» für uns nimmt Christus die Last uns ab, trägt sie selbst, und Was er verdient, wird uns zugerechnet! Das sind in der That wunderbare Vorgänge!

Obschon ich kein Wort von dem Zusammenhange dieser Sätze begreife, so will ich gleichwohl nun einmal annehmen, daß Herr Baur mit allem Fug uns Christus, als Den, der für uns eingestanden ist, darstelle, und weiter schreiten. Ich will es gerade so machen, wie Douville, der Reisende in Afrika. Als im Innern von Afrika seine Gattin starb, eröffnete ihm ein Soba (Fürst),

daß nach den bestehenden Landesgesetzen kein Fremder auf seinem Gebiete sterben, ja nicht einmal krank sein und Arznei einnehmen dürfe, ohne eine bedeutende Strafe zu erlegen, oder ohne daß dieselbe von den Verwandten des Gestorbenen übernommen werde. Douville staunte, denn er meinte, seine Gattin habe sich keinen Mißbrauch ihrer Freiheit zu Schulden kommen lassen, wenn sie gerade hier starb, indem sie sehr gerne noch gelebt hätte, und am allerwenigsten dem Soba zum Trotze in seinen Landen gestorben sei; er konnte demnach auch eine Uebertragung ihrer Schuld auf ihn nicht begreifen. Allein, Was wollte er anfangen? Alle Beschwerde war fruchtlos; ob er sich also gleich von der ganzen Denkweise der Neger keine Vorstellung machen konnte, ging er doch factisch in dieselbe ein und zahlte. So will ich denn auch in der Voraussetzung, es haben alle Voraussetzungen Herrn Baur's ihre Richtigkeit, diesem Handel ein Ende machen.

Herr Baur nennt das Bewußtsein der Sündenvergebung das Negative, und das Bewußtsein der Versöhnung, der Kindschaft Gottes, so wie das der Seligkeit das Positive in der Rechtfertigung. Jenes nennt er auch den Austritt aus dem alten Zustand der Sünde, dieses den Eintritt in den Zustand der Gnade, der Gesetzeserfüllung, der inneren Lebenserneuerung und Heiligung. Da nun die Concordienformel in der Rechtfertigung mit dem Glauben an die Sündenvergebung auch den Glauben an die Seligkeit u. s. w. eintreten lasse, jedoch den ersteren ganz vorzugsweise hervorhebe, so gibt Herr Baur an, ihre Lehre sei, daß mit dem Negativen das Positive zwar gegeben, jedoch so gegeben sei, daß dieses jenem völlig untergeordnet werde. Nur eine ganz befremdende

Unkunde über das Wesen des Protestantismus kann sich also vernehmen lassen. Nach Herrn Baur's Bestimmungen würde also ein Lutheraner seinen symbolischen Büchern gemäß sagen müssen: er sei sich wohl der Sündenvergebung vollkommen bewußt, — aber seiner Versöhnung mit Gott nicht recht; es sei ihm ganz gewiß, daß er vor Gott nicht mehr als Sünder erscheine, aber — seine Kindschaft Gottes habe er Ursache hinkend zu finden, und seine Seligkeit müsse er immer noch beanstanden; zwar sei er aus dem alten Zustand der Sünde völlig herausgetreten, aber in den der Gnade nur ein wenig eingetreten, da der Zustand der Gnade und der Gesetzeserfüllung und Heiligung Eins und Dasselbe seien. Würde ein Katholik solche Dinge einem Lutheraner in den Mund legen, so würde man ihn ohne Weiteres auf das Studium des kleinen Kathechismus Lutheri verweisen, ehe er auch nur Ein Wort über Katholicismus und Protestantismus verlieren wollte.

Wenn gelehrt wird, daß mit der Sündenvergebung auch die Versöhnung, die Kindschaft Gottes, der Stand der Gnade zugleich gegeben sei, so wird von den symbolischen Büchern der Lutheraner und den alten Theologen durchaus Nichts von dem darunter verstanden, was Verwandtschaft mit dem katholischen Begriff von Heiligung hätte, so daß also dadurch etwas Positives im Innern des Menschen gesetzt würde. Es sind nur positive Ausdrücke zur Bezeichnung des Verhältnisses, in welches Gott den Menschen durch die Sündenvergebung zu sich setzt; also nur positive Beschreibungen des negativen Rechtfertigungsactes. Da aber dieser, wie wir bereits sattsam wissen, ein äußerer Act ist,

wodurch Gott nur erklärt, wie er den Menschen anschaue, und wobei der Mensch in jeder Beziehung ganz passiv sich verhält; so läßt sich daraus bei Weitem nicht ableiten, daß mit der Rechtfertigung schon Positives im Menschen gesetzt sei. Es sind mithin zwei sehr verschiedene Dinge mit einander confundirt: die positive Beziehung, in die Gott den Menschen durch den negativen Act der Sündenvergebung zu sich setzt, wird mit der positiven Veränderung im Menschen selbst verwechselt. Aber gerade solchen Confusionen begegnet die Concordienformel sehr ausdrücklich, indem sie, um Rechtfertigung und Heiligung recht scharf auseinander zu halten, sehr consequent den Ausspruch that[1]), daß der Mensch nicht durch irgend etwas Anderes selig werde, als wodurch er Sündenvergebung erhalte (durch den Glauben allein), d. h. daß die Heiligung eben so wenig eine Bedingung der Beseligung als der Sündenvergebung sei, d. h. der Mensch sei sich seiner Seligkeit in demselben Momente gewiß, in welchem er sich der Sündenvergebung bewußt werde, so daß die Heiligung auf das Bewußtsein der Seligwerdung in derselben Art erst folgt, überhaupt in derselben Art von ihr verschieden ist, wie von der Sündenvergebung, und darum beide nicht einander gleichgestellt und als das

1) Solid. Declar. III. de fidei justitia. §. 45. p. 663. Sed et hic error rejiciendus est, cum dicitur, hominem alio modo, seu per aliquid aliud salvari, quam per id, quo coram Deo justificatur; qua ratione, juxta quorundam opinionem, per solam quidem fidem coram Deo justificemur: sed tamen ita ut absque operibus salutem aeternam consequi impossibile sit. Weiter unten werde ich zeigen, daß unter opera alle den Menschen innerlich verändernden motus verstanden werden.

Positive im Menschen im Gegensatz zur Sündenvergebung, als dem Negativen, aufgefaßt werden dürfen[1]).

Herr Baur wollte durch die Bestimmung, daß in dem protestantischen Begriff von Rechtfertigung zwar das Negative (die Sündenvergebung) vorherrsche, daß aber doch das Positive schon, wenn auch völlig untergeordnet, mitgegeben sei, eigentlich das erreichen, daß

---

1) Chemnitz unterscheidet überall ganz anders als Herr Baur z. B. Exam. P. I. p. 234. Lutherani hebraica phrasi verbum justificare accipiunt, ideo justificationem accipiunt, absolutionem a peccatis, seu remissionem peccatorum, imputatione justitiae Christi, adoptione et hereditate vitae aeternae, idque tantum propter Christum, fide apprehensum. Et *tamen* simul docent *sequi* renovationem, inchoandam esse dilectionem et bona opera. Die Sündenvergebung besteht hienach in der Imputation der Gerechtigkeit Christi, der Annahme als Sohn, und der Verheißung der Seligkeit; alles Dieses bildet die eine Reihe göttlicher Handlungen oder vielmehr Eine göttliche Handlung, in der sich diese Momente unterscheiden lassen; eine ganz andere Reihe bilden dann die göttlichen Actionen, die im Menschen Etwas setzen, die renovatio und dilectio. Ebenso p. 296. Quaedam dicenda sunt de argumento illo, quod praecipuum est in decretis Concilii, beneficia scilicet Christi ita sibi cohaerere, ut quando homo per remissionem peccatorum reconciliatur, simul etiam per Spiritum Sanctum inchoatur sanctificatio et renovatio. Unde volunt consequens esse, fidem ac justificationem in Christo comprehendere non solam reconciliationem, sed simul etiam renovationem. Auch hier sieht man mit welchem Fuge Herr Baur die reconciliatio der remissio peccatorum als das positive dem negativen entgegen- und der novitas vitae gleichstellt. Ferner: non reconciliationem et renovationem, fidem et charitatem nos ita divellimus, ut alterum tollamus et negamus: sed *cuique* suum locum, suum officium et suam proprietatem tribuimus.

der protestantische Lehrbegriff das sittliche Moment, die Gesetzeserfüllung, nicht ausschließe, wenn er die Rechtfertigung beschreibe. Allein diese ist einmal nach dem genannten Lehrbegriff ein rein declaratorischer Act, eine äußere Uebertragung der Verdienste Christi auf den Glaubenden, wobei von Heiligung, Gesetzeserfüllung durchaus abstrahirt wird. Die Heiligung ist, wie die Concordienformel und Quenstedt an der angeführten Stelle sagen, eine andere Gabe Gottes, eine von der Rechtfertigung verschiedene. Zu der letzteren rechnen beide nebst der Sündenvergebung, die Aufnahme in die Gnade und Kindschaft Gottes u. s. w.; auch diese ist also von der Heiligung durchaus verschieden: kurz, die Heiligung folgt erst auf die Rechtfertigung, und ist in keiner Weise in ihr enthalten, und wenn es Gott gefällt, zu der letzteren Gabe die erste nicht hinzuzufügen, genügt die Sündenvergebung allein (solitaria) für die Seligkeit.

Doch dieselbe Frage kehrt ein wenig weiter unten bei der Lehre vom rechtfertigenden Glauben mit ihrem ganzen Gewichte wieder zurück. Das Resultat aber ist: wenn der protestantische Lehrbegriff die Rechtfertigung beschreibt, so ordnet er nicht die Heiligung der Sündenvergebung blos unter, sondern der Begriff der Heiligung liegt gar nicht in dem der Rechtfertigung. Des Ausdrucks aber, das Negative herrsche vor, das Positive sei untergeordnet, will ich mich hier, wo von der protestantischen Lehre die Rede ist, gar nicht bedienen, da er schon wegen seiner Zweideutigkeit Herrn Baur eine Schlinge zum Fall geworden ist.

Herr Baur fährt fort: «der Mensch muß vor Allem über das Vergangene beruhigt, und der Vergebung seiner Sünden sich bewußt sein, wenn er in ein neues

beseligendes Verhältniß zu Gott eintreten will. D
Austritt aus dem alten Zustand der Sünde ist nur d
wegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gn
weil hier überhaupt das Positive vom Negativen n
getrennt werden kann.» Zu dieser Stelle ist Mehr
zu bemerken. Vor Allem muß der Mensch wohl glau
daß Gott barmherzig sei, d. h. daß von Sei
Gottes kein Hinderniß stattfinde, den Menschen wi
an Kindes Statt anzunehmen; denn dieser Glaube
eine Vorbedingung der wirklichen Kindschaft des M
schen; keineswegs aber muß der Mensch jetzt sch
über das Vergangene beruhigt sein; die wirkl
Beruhigung, die die Barmherzigkeit Gottes gewä
ist an die Bedingung geknüpft, daß auch von Sei
des Menschen kein Hinderniß vorhanden sei, in
Kindesverhältniß zu Gott zurückzukehren, d. h. sie
von der Sinnesänderung des Menschen und seiner S
abscheuung der Sünde abhängig, da der Mensch n
nur glaubt, daß Gott barmherzig, sondern auch,
er heilig sei, und darum nur unter der Bedingung
Sünde wirklich erlaße, daß der Mensch sie verla
Hierin liegt eine wesentliche Verschiedenheit der Con
fessionen; nach dem Protestantismus ist der Mensch
Sündenvergebung gewiß, obgleich er die Sünde n
nicht verlassen hat und niemals auf Erden ihrer inn
Wurzel nach von ihr befreit wird; nachdem er aber
Vergebung der Sünde, die er noch hat, gewiß ist, n
von ihm erwartet, daß er sie im gewissen Sinne
verlasse, jedoch so, daß die Sündenvergebung nicht
die Heiligung als Bedingung geknüpft wird, da
Glaube an die Gerechtigkeit Christi den Menschen all
als gerecht Gott vorführt. Hierin liegt das Hinde

für das protestantische System, die absolute Nothwendigkeit der Heiligung zur Beseligung zu begründen.

Es ist daher auch ganz einseitig, wenn Herr Baur sagt, der Mensch müsse vor Allem über das Vergangene beruhigt sein, als würde von den Lutheranern die Sünde schon als eine Vergangenheit, als ein Vorübergegangenes und Verschwundenes bei der Rechtfertigung betrachtet; sie ist vielmehr in der Rechtfertigung noch ein Gegenwärtiges, und durch die weitere und ganz andere Gabe der Heiligung soll sie erst ein allmählig Vergehendes werden; ein völlig Vergangenes ist aber die Sünde gar nie, wie Herr Baur weiter unten noch selbst beweisen wird. Es ist sonach in jeder Beziehung unlutherisch, wenn hierauf die Sündenvergebung als ein Austritt aus dem alten Zustand der Sünde geschildert wird; sie ist vielmehr nur ein Austritt aus dem Zustand des sich Gott wegen der Sünde entfremdet Wissens, in den Zustand des sich Gott, ungeachtet der Sünde, befreundet Wissens. Der Eintritt in den Zustand der Gnade bezeichnet daher auch nicht den Gegensatz vom Zustand des noch in der Sünde Seins, gleich als wäre durch ein positives Princip das Negative der Sünde aus dem innern Leben des Menschen bereits verdrängt; sondern Gnade bezeichnet in der Lehre von der Rechtfertigung nur auch den Begriff von Sündenvergebung. Mit einem Wort: Herr Baur vermischt Rechtfertigung mit Heiligung, Was nach dem Systeme seiner Kirche gar nicht geschehen soll. Besonders geht Dieß endlich noch daraus hervor, daß er sagt, wie der Gehorsam Christi ein passiver und activer gewesen sei, wie Christus nicht blos das Strafverhältniß aufgehoben, sondern auch das Gesetz erfüllt habe, so sei Positives

und Negatives auch in der Rechtfertigung, in welcher jener Gehorsam zugerechnet werde, verbunden. Keineswegs ist dieser Schluß richtig; da vielmehr nach lutherischer Lehre gerade deßhalb der Gläubige der Erfüllung des Gesetzes enthoben ist, weil Christus es für ihn erfüllt hat.

§. 36.

Fortsetzung.

Herr Baur meint hierauf, die katholische Lehre wolle nun zwar den Begriff der Sündenvergebung von der Rechtfertigung nicht ausschließen, aber sie hebe ihn nicht als besonderes Moment hervor und fixire ihn nicht. Herr Baur hätte aber sagen sollen, der Katholik verbinde einen ganz andern Begriff mit Sündenvergebung, als der Protestant; denn diesem ist dieselbe, wie gesagt, ein blos declaratorischer Act, daß die Sünde, auch noch die vorhandene Sünde erlassen sei; jenem aber ist Sündenvergebung ein Act Gottes, wodurch die Sünde, ihrem Prinzipe nach, welches eben die Verkehrtheit des Willens ist, aufgehoben und vernichtet wird, und zwar dadurch, daß sich dem Gläubigen ein positives Prinzip, die Gnade mittheilt, welche die Liebe Gottes in ihm setzt[1]). Der Katholik fixirt also allerdings die Sündenvergebung nicht wie der Protestant, da sie bei ihm eine ganz andere Bedeutung hat;

1) Tauler Nachfolge. Frankfurt 1833. (Die vortrefflich ausgestattete Ausgabe ist von meinem lieben Freund, dem gelehrten Herrn Rath Schloßer.) S. 10. »Hierzu antworte ich und spreche, daß Gnade nichts anderes ist, denn ein Licht, das Gott schöpfet in ihm selbst, und es gießet in die Seele, und die Seele damit ziehet von Leiblichkeit (σάρξ) in Geistlichkeit und von Zeit in Ewigkeit, von Mannigfaltigkeit in Einfältigkeit.«

aber er fixirt ſie in ſeiner Weiſe, und zwar ungleich tiefer als der Proteſtant. Das göttliche, Sündenvergebung ausſprechende Wort iſt dem Katholiken zugleich eine göttliche That, wie überhaupt in Gott Sprechen und Thun daſſelbe iſt; daher iſt auch nach dieſer Betrachtungsweiſe, wie ich in der Symbolik an mehreren Orten geſagt habe, das Negative wahrhaft nicht ohne das Poſitive und umgekehrt, wie ſchon die Theologen des Mittelalters ſehr ſchön ausgeführt haben[1]). Aber gerade hieran knüpft ſich eine bleibende Meditation der göttlichen Sündenvergebung und ein immerwährender Sündenſchmerz im Katholiken; da demſelben nämlich die

1) Thom. Aquin. Prim. Sec. q. CXIII. art. 2. Der Gegenſtand der Unterſuchung iſt: utrum ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, requiratur gratiae infusio. Es iſt merkwürdig, daß ſich hier Thomas gerade einen Einwurf macht, der die lutheriſche Lehre ausſpricht. Er wirft ſich nämlich ein: «Remissio culpae consistit in reputatione divina, secundum illud Ps. XXXI. «Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.» Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est, ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae.» Die Entſcheidung iſt: Homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc, quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quia Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos .... Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. art. 6. Idem est gratiae infusio et culpae remissio, *sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio.* Vergl. Bonavent. in l. IV. Sent: dist. XVII. p. 1. q. 1.

remissionem peccatorum (Apol. der augsburg. Conf. Art. II. De justific. 1.) Der Mensch muß vor Allem über das Vergangene beruhigt, und der Vergebung seiner Sünden sich bewußt sein, wenn er in ein neues beseligendes Verhältniß zu Gott soll eintreten können. Der Austritt aus dem alten Zustand der Sünde ist nur deßwegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gnade, weil hier überhaupt das Positive vom Negativen nicht getrennt werden kann, und weil ja auch der Gehorsam Christi, als der objective Grund der durch den rechtfertigenden Glauben den Menschen zuzurechnenden Gerechtigkeit, ein doppelter war, ein passiver und ein activer, somit sowohl in der Aufhebung des Strafverhältnisses als in der positiven Erfüllung des Gesetzes bestund. Die katholische Lehre will nun zwar allerdings die Sündenvergebung von dem Begriffe der Rechtfertigung nicht ausschließen, aber sie läßt sie demselben eigentlich nur nebenher zur Seite gehen, sie setzt sie mehr nur voraus, als daß sie sie als ein besonderes Moment hervorhebt und fixirt, sie erwähnt sie nur, um von diesem ihr nicht zusagenden negativen Begriff sogleich zu dem positiven Begriff Dessen fortzueilen, worin sie das wahre Wesen der Rechtfertigung allein finden zu können glaubt. Wir können daher den Unterschied der beiden Lehrbegriffe mit Recht so bestimmen: während der protestantische das Positive dem Negativen völlig unterordnet, wird dagegen vom katholischen das Negative dem Positiven so untergeordnet, daß es in demselben beinahe ganz verschwindet, und schon hierin spricht sich ein wesentlich verschiedenes religiöses Bewußtsein aus. Wie

nämlich das dem protestantischen Lehrbegriff zu Grunde liegende religiöse Bewußtsein sich rückwärts wendet, um über die Vergangenheit, von deren tiefgefühlter Schuld es sich nicht trennen kann, sich vor Allem beruhigt zu wissen, so richtet sich dagegen das religiöse Bewußtsein des Katholiken sogleich auf das vorwärts Liegende, und sieht über das Vergangene hinweg, wie wenn es sich von selbst verstünde, daß das einmal Geschehene, der alte Zustand der Sünde, nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden darf. Es spricht sich demnach, wenn wir uns auf diesen Standpunct stellen, um den Unterschied der beiden Lehrbegriffe nach dem Verhältniß zu bestimmen, das sie zwischen dem Negativen und Positiven der Rechtfertigung annehmen, in dem protestantischen ein ungleich tieferes Bewußtsein der Sünde, und Sündenschuld aus, als im katholischen.»

Ehe ich in die eben mitgetheilte Stelle nach allen ihren Theilen betrachtend eingehe, muß ich abermal auf allerlei Wunderdinge aufmerksam machen. Woher kömmt denn auch hier die «tiefgefühlte Schuld,» «das ungleich tiefere Bewußtsein der Sünde und Sündenschuld?» Etwa daher, weil die Reformatoren ein Vorgefühl von der Entdeckung des neunzehnten Jahrhunderts hatten, daß ein jeder Mensch ein gewaltiges Verbrechen begehe, wenn er sich erschaffen und mit der Endlichkeit behaften lasse? Das will ich nicht in Abrede stellen, daß die Reformatoren und ihre ersten Anhänger ein tiefes Gefühl der der Menschheit anklebenden Sündhaftigkeit hatten, und ich habe Dies zu wiederholten Malen in der Symbolik gerühmt; allein hier handelt es sich nicht um subjective Gefühle, sondern um den objectiven Zusammenhang der Begriffe. Solange wir darüber nicht im Reinen sind,

wie überhaupt die Lehre von Sünde und Sündenschuld wohlbegründete Begriffe im Systeme der Reformatoren sind, können wir keinen Schritt weiter gehen. Herr Baur gleicht hier einem Wanderer, der, weil ihm der Weg durch Felsen versperrt ist, in Gedanken dieselben überfliegt, seine Reise in dieser Weise fortsetzt, und so allerdings ungemein weit kömmt — in der Einbildungskraft, der Wirklichkeit nach aber auf demselben Flecke sitzen bleibt.

Noch lustiger aber wird die Sache dadurch, daß dem Reisenden auf einmal eine Last abgenommen, und einem Andern auferlegt wird, während er doch — gar keine Last hatte. Oben (S. 175, §. 33. Ende.) tadelt nämlich Herr Baur die katholische Lehre, daß nur nach ihr (der pelagianischen) eine sittliche Zurechnung möglich sei, nach der protestantischen aber sei sie nicht möglich; nun läßt er aber doch Gott auf einmal kommen und Rechnung mit uns halten! Damit ist es indeß noch nicht genug; obgleich uns nämlich Nichts zuzurechnen ist, ergibt sich bei einer genaueren Durchsicht doch, daß wir eine große Schuldenlast uns zugezogen haben, aber vermöge seines «activen und passiven Gehorsams» für uns nimmt Christus die Last uns ab, trägt sie selbst, und Was er verdient, wird uns zugerechnet! Das sind in der That wunderbare Vorgänge!

Obschon ich kein Wort von dem Zusammenhange dieser Sätze begreife, so will ich gleichwohl nun einmal annehmen, daß Herr Baur mit allem Fug uns Christus, als Den, der für uns eingestanden ist, darstelle, und weiter schreiten. Ich will es gerade so machen, wie Douville, der Reisende in Afrika. Als im Innern von Afrika seine Gattin starb, eröffnete ihm ein Soba (Fürst),

daß nach den bestehenden Landesgesetzen kein Fremder auf seinem Gebiete sterben, ja nicht einmal krank sein und Arznei einnehmen dürfe, ohne eine bedeutende Strafe zu erlegen, oder ohne daß dieselbe von den Verwandten des Gestorbenen übernommen werde. Douville staunte, denn er meinte, seine Gattin habe sich keinen Mißbrauch ihrer Freiheit zu Schulden kommen lassen, wenn sie gerade hier starb, indem sie sehr gerne noch gelebt hätte, und am allerwenigsten dem Soba zum Trotze in seinen Landen gestorben sei; er konnte demnach auch eine Uebertragung ihrer Schuld auf ihn nicht begreifen. Allein, Was wollte er anfangen? Alle Beschwerde war fruchtlos; ob er sich also gleich von der ganzen Denkweise der Neger keine Vorstellung machen konnte, ging er doch factisch in dieselbe ein und zahlte. So will ich denn auch in der Voraussetzung, es haben alle Voraussetzungen Herrn Baur's ihre Richtigkeit, diesem Handel ein Ende machen.

Herr Baur nennt das Bewußtsein der Sündenvergebung das Negative, und das Bewußtsein der Versöhnung, der Kindschaft Gottes, so wie das der Seligkeit das Positive in der Rechtfertigung. Jenes nennt er auch den Austritt aus dem alten Zustand der Sünde, dieses den Eintritt in den Zustand der Gnade, der Gesetzeserfüllung, der inneren Lebenserneuerung und Heiligung. Da nun die Concordienformel in der Rechtfertigung mit dem Glauben an die Sündenvergebung auch den Glauben an die Seligkeit u. s. w. eintreten lasse, jedoch den ersteren ganz vorzugsweise hervorhebe, so gibt Herr Baur an, ihre Lehre sei, daß mit dem Negativen das Positive zwar gegeben, jedoch so gegeben sei, daß dieses jenem völlig untergeordnet werde. Nur eine ganz befremdende

Urkunde über das Weſen des Proteſtantismus kann ſich alſo vernehmen laſſen. Nach Herrn Baur's Beſtimmungen würde alſo ein Lutheraner ſeinen ſymboliſchen Büchern gemäß ſagen müſſen: er ſei ſich wohl der Sündenvergebung vollkommen bewußt, — aber ſeiner Verſöhnung mit Gott nicht recht; es ſei ihm ganz gewiß, daß er vor Gott nicht mehr als Sünder erſcheine, aber — ſeine Kindſchaft Gottes habe er Urſache hinkend zu finden, und ſeine Seligkeit müſſe er immer noch beanſtanden; zwar ſei er aus dem alten Zuſtand der Sünde völlig herausgetreten, aber in den der Gnade nur ein wenig eingetreten, da der Zuſtand der Gnade und der Geſetzeserfüllung und Heiligung Eins und Daſſelbe ſeien. Würde ein Katholik ſolche Dinge einem Lutheraner in den Mund legen, ſo würde man ihn ohne Weiteres auf das Studium des kleinen Kathechismus Lutheri verweiſen, ehe er auch nur Ein Wort über Katholicismus und Proteſtantismus verlieren wollte.

Wenn gelehrt wird, daß mit der Sündenvergebung auch die Verſöhnung, die Kindſchaft Gottes, der Stand der Gnade zugleich gegeben ſei, ſo wird von den ſymboliſchen Büchern der Lutheraner und den alten Theologen durchaus Nichts von dem darunter verſtanden, was Verwandtſchaft mit dem katholiſchen Begriff von Heiligung hätte, ſo daß alſo dadurch etwas Poſitives im Innern des Menſchen geſetzt würde. Es ſind nur poſitive Ausdrücke zur Bezeichnung des Verhältniſſes, in welches Gott den Menſchen durch die Sündenvergebung zu ſich ſetzt; alſo nur poſitive Beſchreibungen des negativen Rechtfertigungsactes. Da aber dieſer, wie wir bereits ſattſam wiſſen, ein äußerer Act iſt,

wodurch Gott nur erklärt, wie er den Menschen anschaue, und wobei der Mensch in jeder Beziehung ganz passiv sich verhält; so läßt sich daraus bei Weitem nicht ableiten, daß mit der Rechtfertigung schon Positives im Menschen gesetzt sei. Es sind mithin zwei sehr verschiedene Dinge mit einander confundirt: die positive Beziehung, in die Gott den Menschen durch den negativen Act der Sündenvergebung zu sich setzt, wird mit der positiven Veränderung im Menschen selbst verwechselt. Aber gerade solchen Confusionen begegnet die Concordienformel sehr ausdrücklich, indem sie, um Rechtfertigung und Heiligung recht scharf auseinander zu halten, sehr consequent den Ausspruch that[1]), daß der Mensch nicht durch irgend etwas Anderes selig werde, als wodurch er Sündenvergebung erhalte (durch den Glauben allein), d. h. daß die Heiligung eben so wenig eine Bedingung der Beseligung als der Sündenvergebung sei, d. h. der Mensch sei sich seiner Seligkeit in demselben Momente gewiß, in welchem er sich der Sündenvergebung bewußt werde, so daß die Heiligung auf das Bewußtsein der Seligwerdung in derselben Art erst folgt, überhaupt in derselben Art von ihr verschieden ist, wie von der Sündenvergebung, und darum beide nicht einander gleichgestellt und als das

1) Solid. Declar. III. de fidei justitia. §. 43. p. 665. Sed et hic error rejiciendus est, cum dicitur, hominem alio modo, seu per aliquid aliud salvari, quam per id, quo coram Deo justificatur; qua ratione, juxta quorundam opinionem, per solam quidem fidem coram Deo justificemur: sed tamen ita ut absque operibus salutem aeternam consequi impossibile sit. Weiter unten werde ich zeigen, daß unter opera alle den Menschen innerlich verändernden motus verstanden werden.

Positive im Menschen im Gegensatz zur Sündenvergebung, als dem Negativen, aufgefaßt werden dürfen[1]).

Herr Baur wollte durch die Bestimmung, daß in dem protestantischen Begriff von Rechtfertigung zwar das Negative (die Sündenvergebung) vorherrsche, daß aber doch das Positive schon, wenn auch völlig untergeordnet, mitgegeben sei, eigentlich das erreichen, daß

1) Chemnitz unterscheidet überall ganz anders als Herr Baur z. B. Exam. P. I. p. 234. Lutherani hebraica phrasi verbum justificare accipiunt, ideo justificationem accipiunt, absolutionem a peccatis, seu remissionem peccatorum, imputatione justitiae Christi, adoptione et hereditate vitae aeternae, idque tantum propter Christum, fide apprehensum. Et *tamen* simul docent *sequi* renovationem, inchoandam esse dilectionem et bona opera. Die Sündenvergebung besteht hienach in der Imputation der Gerechtigkeit Christi, der Annahme als Sohn, und der Verheißung der Seligkeit; alles Dieses bildet die eine Reihe göttlicher Handlungen oder vielmehr Eine göttliche Handlung, in der sich diese Momente unterscheiden lassen; eine ganz andere Reihe bilden dann die göttlichen Actionen, die im Menschen Etwas setzen, die renovatio und dilectio. Ebenso p. 296. Quaedam dicenda sunt de argumento illo, quod praecipuum est in decretis Concilii, beneficia scilicet Christi ita sibi cohaerere, ut quando homo per remissionem peccatorum reconciliatur, simul etiam per Spiritum Sanctum inchoatur sanctificatio et renovatio. Unde volunt consequens esse, fidem ac justificationem in Christo comprehendere non solam reconciliationem, sed simul etiam renovationem. Auch hier sieht man mit welchem Fuge Herr Baur die reconciliatio der remissio peccatorum als das positive dem negativen entgegen- und der novitas vitae gleichstellt. Ferner: non reconciliationem et renovationem, fidem et charitatem nos ita divellimus, ut alterum tollamus et negamus: sed *cuique* suum locum, suum officium et suam proprietatem tribuimus.

der proteſtantiſche Lehrbegriff das ſittliche Moment, die Geſetzeserfüllung, nicht ausſchließe, wenn er die Rechtfertigung beſchreibe. Allein dieſe iſt einmal nach dem genannten Lehrbegriff ein rein declaratoriſcher Act, eine äußere Uebertragung der Verdienſte Chriſti auf den Glaubenden, wobei von Heiligung, Geſetzeserfüllung durchaus abſtrahirt wird. Die Heiligung iſt, wie die Concordienformel und Quenſtedt an der angeführten Stelle ſagen, eine andere Gabe Gottes, eine von der Rechtfertigung verſchiedene. Zu der letzteren rechnen beide nebſt der Sündenvergebung, die Aufnahme in die Gnade und Kindſchaft Gottes u. ſ. w.; auch dieſe iſt alſo von der Heiligung durchaus verſchieden: kurz, die Heiligung folgt erſt auf die Rechtfertigung, und iſt in keiner Weiſe in ihr enthalten, und wenn es Gott gefällt, zu der letzteren Gabe die erſte nicht hinzuzufügen, genügt die Sündenvergebung allein (solitaria) für die Seligkeit.

Doch dieſelbe Frage kehrt ein wenig weiter unten bei der Lehre vom rechtfertigenden Glauben mit ihrem ganzen Gewichte wieder zurück. Das Reſultat aber iſt: wenn der proteſtantiſche Lehrbegriff die Rechtfertigung beſchreibt, ſo ordnet er nicht die Heiligung der Sündenvergebung blos unter, ſondern der Begriff der Heiligung liegt gar nicht in dem der Rechtfertigung. Des Ausdrucks aber, das Negative herrſche vor, das Poſitive ſei untergeordnet, will ich mich hier, wo von der proteſtantiſchen Lehre die Rede iſt, gar nicht bedienen, da er ſchon wegen ſeiner Zweideutigkeit Herrn Baur eine Schlinge zum Fall geworden iſt.

Herr Baur fährt fort: «der Menſch muß vor Allem über das Vergangene beruhigt, und der Vergebung ſeiner Sünden ſich bewußt ſein, wenn es in ein neues

beseligendes Verhältniß zu Gott eintreten will. Der Austritt aus dem alten Zustand der Sünde ist nur deßwegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gnade, weil hier überhaupt das Positive vom Negativen nicht getrennt werden kann.» Zu dieser Stelle ist Mehreres zu bemerken. Vor Allem muß der Mensch wohl glauben, daß Gott barmherzig sei, d. h. daß von Seiten Gottes kein Hinderniß stattfinde, den Menschen wieder an Kindes Statt anzunehmen; denn dieser Glaube ist eine Vorbedingung der wirklichen Kindschaft des Menschen; keineswegs aber muß der Mensch jetzt schon über das Vergangene beruhigt sein; die wirkliche Beruhigung, die die Barmherzigkeit Gottes gewährt, ist an die Bedingung geknüpft, daß auch von Seiten des Menschen kein Hinderniß vorhanden sei, in das Kindesverhältniß zu Gott zurückzukehren, d. h. sie ist von der Sinnesänderung des Menschen und seiner Verabscheuung der Sünde abhängig, da der Menschnicht nur glaubt, daß Gott barmherzig, sondern auch, daß er heilig sei, und darum nur unter der Bedingung die Sünde wirklich erlaße, daß der Mensch sie verlaße. Hierin liegt eine wesentliche Verschiedenheit der Confessionen; nach dem Protestantismus ist der Mensch der Sündenvergebung gewiß, obgleich er die Sünde noch nicht verlassen hat und niemals auf Erden ihrer inneren Wurzel nach von ihr befreit wird; nachdem er aber der Vergebung der Sünde, die er noch hat, gewiß ist, wird von thm erwartet, daß er sie im gewissen Sinne auch verlasse, jedoch so, daß die Sündenvergebung nicht an die Heiligung als Bedingung geknüpft wird, da der Glaube an die Gerechtigkeit Christi den Menschen allein als gerecht Gott vorführt. Hierin liegt das Hinderniß

für das protestantische System, die absolute Nothwendigkeit der Heiligung zur Beseligung zu begründen.

Es ist daher auch ganz einseitig, wenn Herr Baur sagt, der Mensch müsse vor Allem über das Vergangene beruhigt sein, als würde von den Lutheranern die Sünde schon als eine Vergangenheit, als ein Vorübergegangenes und Verschwundenes bei der Rechtfertigung betrachtet; sie ist vielmehr in der Rechtfertigung noch ein Gegenwärtiges, und durch die weitere und ganz andere Gabe der Heiligung soll sie erst ein allmählig Vergehendes werden; ein völlig Vergangenes ist aber die Sünde gar nie, wie Herr Baur weiter unten noch selbst beweisen wird. Es ist sonach in jeder Beziehung unlutherisch, wenn hierauf die Sündenvergebung als ein Austritt aus dem alten Zustand der Sünde geschildert wird; sie ist vielmehr nur ein Austritt aus dem Zustand des sich Gott wegen der Sünde entfremdet Wissens, in den Zustand des sich Gott, ungeachtet der Sünde, befreundet Wissens. Der Eintritt in den Zustand der Gnade bezeichnet daher auch nicht den Gegensatz vom Zustand des noch in der Sünde Seins, gleich als wäre durch ein positives Princip das Negative der Sünde aus dem innern Leben des Menschen bereits verdrängt; sondern Gnade bezeichnet in der Lehre von der Rechtfertigung nur auch den Begriff von Sündenvergebung. Mit einem Wort: Herr Baur vermischt Rechtfertigung mit Heiligung, Was nach dem Systeme seiner Kirche gar nicht geschehen soll. Besonders geht Dieß endlich noch daraus hervor, daß er sagt, wie der Gehorsam Christi ein passiver und activer gewesen sei, wie Christus nicht blos das Strafverhältniß aufgehoben, sondern auch das Gesetz erfüllt habe, so sei Positives

Sündenvergebung zwar Vernichtung des sündhaften Princips ist, nicht aber Vernichtung aller Folgen der Sünde, so erfaßt er sich im Bewußtsein nie in der Art, daß nicht der Befürchtung noch Raum gegeben wäre, anstatt bloser Folgen des sündhaften Prinzips, dieses selbst noch, nur in feineren Wendungen, in sich zu nähren, oder auch, in den zurückgelassenen Folgen die stets bereiten Anknüpfungspuncte für es selbst zu haben. Daher kann auch der Katholik niemals auf dem ordentlichen Gnadenwege der Sündenvergebung schlechthin gewiß sein: ihm ist nur die göttliche Barmherzigkeit gewiß, er sich selbst aber keineswegs. So ist er denn an die sündenvergebende Barmherzigkeit Gottes einerseits, und andererseits an das Bewußtsein seiner Sünde selbst stets gebunden, und nie wird er aus diesem Kreise von Empfindungen und Erwägungen bis zu seinem Lebensende vollständig entlassen.

So verhält es sich also damit, daß «sich das religiöse Bewußtsein des Katholiken sogleich auf das vorwärts Liegende wendet, und über das Vergangene hinwegsieht, wie wenn es sich von selbst verstünde, daß das einmal Geschehene, der alte Zustand der Sünde, nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden darf.» In der That müßte es seltsam zugehen, wenn ein tiefes Schuldb[illegible] nur dort wirklich stattfände, wohin es [illegible]verfung der Freithätigkeit des Menschen [illegible]rirren kann; dort dagegen vermißt [illegible] seine natürliche Heimath ist.

[illegible] Principien des Katholicismus ab[illegible] dem Leben der Kirche, aus [illegible]stituten und praktischen Regeln [illegible] die letzteren betrifft, so findet sich

aber er fixirt ſie in ſeiner Weiſe, und zwar ungleich tiefer als der Proteſtant. Das göttliche, Sündenvergebung ausſprechende Wort iſt dem Katholiken zugleich eine göttliche That, wie überhaupt in Gott Sprechen und Thun daſſelbe iſt; daher iſt auch nach dieſer Betrachtungsweiſe, wie ich in der Symbolik an mehreren Orten geſagt habe, das Negative wahrhaft nicht ohne das Poſitive und umgekehrt, wie ſchon die Theologen des Mittelalters ſehr ſchön ausgeführt haben[1]). Aber gerade hieran knüpft ſich eine bleibende Meditation der göttlichen Sündenvergebung und ein immerwährender Sündenſchmerz im Katholiken; da demſelben nämlich die

1) Thom. Aquin. Prim. Sec. q. CXIII. art. 2. Der Gegenſtand der Unterſuchung iſt: utrum ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, requiratur gratiae infusio. Es iſt merkwürdig, daß ſich hier Thomas gerade einen Einwurf macht, der die lutheriſche Lehre ausſpricht. Er wirft ſich nämlich ein: «Remissio culpae consistit in reputatione divina, secundum illud Ps. XXXI. «Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.» Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est, ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae.» Die Entſcheidung iſt: Homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc, quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quia Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos .... Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. art. 6. Idem est gratiae infusio et culpae remissio, *sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio.* Vergl. Bonavent. in l. IV. Sent: dist. XVII. p. 1. q. 1.

Sündenvergebung zwar Vernichtung des sündhaften Prin-cips ist, nicht aber Vernichtung aller Folgen der Sünde, so erfaßt er sich im Bewußtsein nie in der Art, daß nicht der Befürchtung noch Raum gegeben wäre, anstatt bloser Folgen des sündhaften Prinzips, dieses selbst noch, nur in feineren Wendungen, in sich zu nähren, oder auch, in den zurückgelassenen Folgen die stets bereiten Anknüpfungspuncte für es selbst zu haben. Daher kann auch der Katholik niemals auf dem ordentlichen Gnadenwege der Sündenvergebung schlechthin gewiß sein: ihm ist nur die göttliche Barmherzigkeit gewiß, er sich selbst aber keineswegs. So ist er denn an die sündenvergebende Barmherzigkeit Gottes einerseits, und andererseits an das Bewußtsein seiner Sünde selbst stets gebunden, und nie wird er aus diesem Kreise von Empfindungen und Erwägungen bis zu seinem Lebensende vollständig entlassen.

So verhält es sich also damit, daß «sich das religiöse Bewußtsein des Katholiken sogleich auf das vorwärts Liegende wendet, und über das Vergangene hinwegsieht, wie wenn es sich von selbst verstünde, daß das einmal Geschehene, der alte Zustand der Sünde, nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden darf.» In der That müßte es seltsam zugehen, wenn ein tiefes Schuldbewußtsein nur dort wirklich stattfände, wohin es sich wegen Verwerfung der Freithätigkeit des Menschen nur zufällig verirren kann; dort dagegen vermißt würde, wo allein seine natürliche Heimath ist.

Was hier aus den Principien des Katholicismus abgeleitet ist, muß sich aus dem Leben der Kirche, aus ihrer Geschichte, ihren Instituten und praktischen Regeln erweisen lassen. Was die letzteren betrifft, so findet sich

in den ascetiſchen Schriften der Katholiken der von Anſelmus ausgeſprochene Grundſatz: «So hoffe Barmherzigkeit, daß du die Gerechtigkeit fürchteſt; ſo richte dich in Hoffnung der Sündenvergebung auf, daß die Furcht vor der Hölle dich immer niederhält»[1]). Dieſe Lebensregel geht ſo folgerecht aus dem Dogma der Katholiken hervor, als die andere hiemit verwandte: «vertraue Gott ſo, als hinge aller Erfolg deines Thuns von dir, Nichts von Gott ab; jedoch wirke ſo, als thäteſt du Nichts, Gott aber alles allein»[2]). In einem Syſteme, welches die Freithätigkeit des Menſchen Gott gegenüber behauptet, aber auch die Gnade Gottes der Freiheit gegenüber, in einem Syſteme alſo, wo zwei Faktoren Ein Werk zu Stande bringen, muß auch nach allen Richtungen im Leben hin je der eine ſo hervortreten, daß der andere nicht verſchwindet. Nothwendig aber hat der Proteſtantismus, der die Freiheit verwarf, auch als Lebensregel nur den Blick auf die Gnade empfohlen[3]), und im vorliegenden Puncte nur die Gewiß-

1) Anselm. Exhort. ad contempt. tempor. opp. Edit. Gerb. p. 191. Sic spera misericordiam, ut metuas justitiam; sic te spes idulgentiae erigat, ut metus gehennae semper affligat. Voraus war gegangen: Esto semper paratus ad lachrymas. Planctum et lachrymas nunquam deseras. *Nulla* te res de peccato securum faciat: incessanter in corde tuo spes et formido consistant.

2) Haec prima sit agendorum regula: Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.

3) Calvin. Instit. l. II. c. 2. n. 9. p. 83. Si eorum (der Katholiken) sententiam hac in parte exspectent, semper incerte fluctuabunt: adeo *nunc* hominem liberi arbitrii viribus spoliatum (!) ad solam gratiam refugere docent:

Weiter unten erklärt es sich ferner: «Obschon Niemand gerecht werden kann, außer der, welchem die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi mitgetheilt werden, so geschieht doch Das in der Rechtfertigung des Gott Entfremdeten, daß durch das Verdienst desselben heiligsten Leidens die Liebe Gottes durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen und uns eigen wird; so daß dem Menschen in der Rechtfertigung selbst mit der Vergebung der Sünde alles Dies zugleich eingegossen wird durch Jesus Christus, dessen Glied er durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe wird.» Ferner sagt es: «es ist nothwendig zu glauben, daß die Sünde nicht vergeben werde, noch jemals vergeben worden sei, ausser umsonst durch die göttliche Barmherzigkeit in Christo Jesu»[1]). Der Sündenvergebung ist hienach in der Rechtfertigung so wenig eine untergeordnete Stellung angewiesen, daß sie gerade mit der Heiligung eine Einheit bildet.

Es ist sonach ein großer Irrthum, wenn Herr Baur meint, die Sündenvergebung sei im katholischen Dogma kein wesentliches Moment; und hiemit stellt sich uns die erste Differenz, die er zwischen der katholischen und protestantischen Lehre von der Rechtfertigung finden wollte, als durchaus haltungslos dar.

Was mich aber hiebei besonders unangenehm berührt, ist Dieses, daß Herr Baur S. 225 geneigt war, anzuerkennen, Katholicismus und Protestantismus ergänzen sich in diesem Puncte einander, d. h. ein jeder habe sich an Eine Seite des vollen Begriffs der Rechtfertigung vorherrschend angeschlossen; jener hebe die Heiligung, dieser die Sündenvergebung vorzugsweise hervor, so

1) l.

daß nur beide Confessionen zusammen die ganze Wahrheit hätten, jede einzele Confession für sich aber an einer gewissen Einseitigkeit leide. Ich bedaure, nicht gleich den Spielern sagen zu können, daß wir Satz partage machen wollen. Einseitig ist der Protestantismus, wie sonst, so auch hier; im Katholicismus aber finden sich, wie sonst, so auch hier alle Seiten zugleich hervorgehoben, denn er besitzt die volle und ganze Wahrheit.

§. 37.

Zweite Differenz, welche Herr Baur findet.

Weit kürzer kann ich mich bei der Kritik der zweiten von Herrn Baur aufgefundenen Differenz fassen, daß nämlich nach dem katholischen Dogma die Rechtfertigung ein successiver Act sei, während das protestantische Dogma dieselbe als einen momentanen darstelle. Weit gefehlt! Daß keine Verschiedenheit darin bestehe, hätte schon daraus abgeleitet werden können, daß die katholische Taufe, so wenig als die lutherische durch eine Reihe von Jahren oder Decennien hindurch Einem und Demselben ausgespendet wird! Auch absolvirt der Priester im Bußsacramente nicht in einem Athem etwa ein halbes Säculum fort. Endlich haben die Scholastiker, wie billig, nicht versäumt, die Frage zu stellen, ob die Rechtfertigung momentan sei, und sie haben diese Frage sämmtlich bejahend beantwortet (in instanti fit justificatio) [1]).

1) Bonavent. in l. IV. Sent. dist. XVII. P. 1. art. II. q. 2. In eodem instanti est remissio culpae et motus liberi arbitrii. q. 3. quia praeparatio debet esse secundum convenientiam ad justificationem, in qua est motus liberi arbitrii et contritio, necesse est, quod homo se praepa-

zu seiner Voraussetzung hat, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Begriffe von einer in einem Moment erfolgenden Lebensmittheilung und einer Entwickelung derselben einander sehr gut vertragen; ja es ist in allem Erscheinenden der Fall. Darum, daß der Mensch viele Jahre hindurch wächst, wird doch nicht leicht Jemand sagen, seine Erzeugung daure solange, als er wächst. Mit dem Acte der Rechtfertigung ist der Mensch eben gerechtfertigt, seine Sünden sind ihm vergeben und er ist geheiligt; aber dieser Zustand der Gnade entfaltet sich, breitet sich aus, und greift immer weiter um sich: eine Lehre der katholischen Kirche, die am Ende Herr Baur selbst zugibt, S. 138, welche er aber nicht begriffen hat, wie aus dem Bisherigen schon einleuchtet, und noch mehr aus dem Folgenden einleuchten wird; denn seine Mißgriffe in dem zuletzt erörterten Artikel bilden die Grundlage der jetzt sogleich zu erörternden. — So also verhält es sich mit den Differenzen, die Herr Baur im Begriffe der Rechtfertigung zwischen dem katholischen und protestantischen Dogma bisher gefunden hat.

C) Ueber Vollkommenheit der Rechtfertigung und Sündelosigkeit. (Wichtigkeit der katholischen Lehre von den läßlichen Sünden).

§. 38.

Dritte Differenz, die Herr Baur findet. (Er meint, nach katholischer Lehre sei der Gerechte schlechthin sündenlos.)

Mitten unter den Erörterungen, die Herr Baur über den eben besprochenen Stoff anstellt, finden sich aber wieder Dingen, bei deren Lesung ich lange meinen

eigenen Augen nicht traute, und als ich zuletzt denselben doch den Glauben nicht versagen konnte, mehr als einmal sehr betrübt und schmerzvoll, menschliches Geschick bejammernd, das Buch bei Seite legte, um erst lange nachher die Prüfung wieder aufzunehmen. Hieher zähle ich 1) S. 143 wo Herr Baur sagt: «daß der Verfasser der Symbolik eine Vollkommenheit des Zustandes der Heiligung schon im zeitlichen Leben behaupte, bei welcher der Mensch von dem Bewußtsein einer ihm noch anhängenden Sündhaftigkeit sich völlig soll freisprechen dürfen.» Schon früher S. 129 wurde der Tadel, den die Symbolik gegen das protestantische Dogma von der Rechtfertigung ausgesprochen habe, dahin angegeben, daß es die Sünde auch in den Gerechtfertigten nicht völlig verschwinden lasse, mithin gesagt, daß ich behauptete, der katholische Lehrbegriff lasse sie völlig verschwinden. Nach S. 142 wird der Sinn der protestantischen Lehre in vorliegender Beziehung dahin bestimmt, «daß das sittliche Bewußtsein den Menschen nie für so rein und fleckenlos erklärte, daß er von jeder zurückgebliebenen Spur des alten Adam sich freisprechen dürfe.» Wird nun in solcher Weise der Gegensatz zum katholischen Dogma bestimmt, so sagte dieses nach Herrn Baur, mit Obigem übereinstimmend, aus, daß das sittliche Bewußtsein den Menschen für so rein und fleckenlos erkläre, daß er sich von jeder zurückgebliebenen Spur des alten Adam freisprechen dürfe. Nun sagte ich doch Symb. 2. Ausg. S. 105: «daß auch der Gerechte, nach der Lehre der katholischen Kirche, von sogenannten läßlichen Sünden sich nicht ganz frei zu erhalten weiß und vielfach fehlt, und deßhalb nicht umsonst um Vergebung der Sünden täglich im

Gebete des Herrn fleht«[1]); und fügte sodann gerade deßhalb hinzu: «die innere Rechtfertigung erscheint darum, nach Bossuets Ausdrucke, nicht als unwahr, obgleich auch nicht als vollkommen»[2]). Was also Herr Baur von der Vollkommenheit der Heiligung und davon spricht, daß sich der Gerechtfertigte nach meiner Darstellung ganz frei von Sünde sprechen dürfe, ist ein unwahres Wort. Ueberdies spricht sich das von mir Symb. 2. Ausg. S. 103 citirte Concilium von Trient auf das Klarste gegen die Annahme aus, daß jede Spur des alten Adam verschwunden sei[3]). Hätte ich aber auch wirklich, Was doch nirgends der Fall ist,

1) Concil. trid. sess. VI. cap. XI. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi etc.

2) Bossuet sagt Dies in Exposition de la doctr. de l'eglise cath. c. VI. Toutefois il n'est que trop certain, que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, et que nous manquons tous en beaucoup de choses (Gal. V. 17. Jac. V. 2) ainsi quoique notre justice soit veritable par l'infusion de la charité, elle n'est point justice parfait à cause du combat de la convoitise: si bien que le continuel gemissement d'une ame repentante de ses fautes, fait le devoir le plus necessaire de la justice Chretienne. Ce qui nous oblige de confesser humblement avec saint Augustin, que notre justice en cette vie consiste plutôt dans la remission des pechez, que dans la perfection des vertus. (Die remission des pechez iſt natürlich nach katholiſchem Sinne zu nehmen, da der proteſtantiſche Begriff dem Auguſtin unbekannt war).

3) Concil. trid. sess. V. decret. de pecc. orig. *Manere* autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus *fatetur et sentit.* Setzt aber hinzu: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet.

Dinge, wie ſie mir Herr Baur aufbürdet, vorgebracht, ſo wäre es ſeine Aufgabe geweſen, zu zeigen, daß ich dem katholiſchen Dogma auffallend Widerſprechendes angegeben hätte, und mein perſönlicher Irrthum nicht Lehre der Kirche ſei. Doch dazu würde eine Bekanntſchaft mit dem katholiſchen Dogma und ſeiner Geſchichte erfordert, welche Herr Baur zur Zeit noch nicht gemacht hat.

Schon die patriſtiſche Auctorität, über welche ſich die Katholiken bekanntlich nicht ſo leicht hinwegſetzen, als ihre Gegner, würde ſie beſtimmen müſſen, den Irrthum entſchieden zu verwerfen, welchen ihnen Herr Baur zuſchiebt. Denn konnte ſich wohl Jemand entſchiedener ausſprechen, als z. B. Cyprian in ſeiner Erklärung des Gebetes des Herrn, als Origenes an zahlreichen Stellen, als Ambroſius, als Hieronymus gegen Jovinian und die Pelagianer, als Auguſtin u. A.? Gegen die Pelagianer vertheidigte ſogar Hieronymus in ſeinen Dialogen zuerſt und vorzüglich die katholiſche Lehre, daß in dieſem Leben an eine völlige Sündenloſigkeit nicht zu denken ſei. Aber das Concilium von Carthago vom Jahr 418. nahm einen beſondern Canon gegen den in Frage ſtehenden Irrthum auf [1]; das Concilium von Vienne unter Papſt Clemens V.

1) c. VI. Item placuit, quod ait S. Joannes apostolus: «si dixerimus, quod peccatum non habemus, non ipsos seducimus, et veritas in nobis non est,» quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat, propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit. c. VII. Item placuit, ut quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos: «demitte nobis debita nostra,» ut non pro se ipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores . . . anathema sit.

Gebete des Herrn ſteht«[1]); und fügte ſodann gerade deßhalb hinzu: «die innere Rechtfertigung erſcheint darum, nach Boſſuets Ausdrucke, nicht als unwahr, obgleich auch nicht als vollkommen»[2]). Was alſo Herr Baur von der Vollkommenheit der Heiligung und davon ſpricht, daß ſich der Gerechtfertigte nach meiner Darſtellung ganz frei von Sünde ſprechen dürfe, iſt ein unwahres Wort. Ueberdies ſpricht ſich das von mir Symb. 2. Ausg. S. 103 citirte Concilium von Trient auf das Klarſte gegen die Annahme aus, daß jede Spur des alten Adam verſchwunden ſei[3]). Hätte ich aber auch wirklich, Was doch nirgends der Fall iſt,

1) Concil. trid. sess. VI. cap. XI. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi etc.

2) Bossuet ſagt Dies in Exposition de la doctr. de l'eglise cath. c. VI. Toutefois il n'est que trop certain, que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, et que nous manquons tous en beaucoup de choses (Gal. V. 17. Jac. V. 2) ainsi quoique notre justice soit veritable par l'infusion de la charité, elle n'est point justice parfait à cause du combat de la convoitise: si bien que le continuel gemissement d'une ame repentante de ses fautes, fait le devoir le plus necessaire de la justice Chretienne. Ce qui nous oblige de confesser humblement avec saint Augustin, que notre justice en cette vie consiste plutôt dans la remission des pechez, que dans la perfection des vertus. (Die remission des pechez iſt natürlich nach katholiſchem Sinne zu nehmen, da der proteſtantiſche Begriff dem Auguſtin unbekannt war).

3) Concil. trid. sess. V. decret. de pecc. orig. *Manere* autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus *fatetur et sentit*. Setzt aber hinzu: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet.

Dinge, wie sie mir Herr Baur aufbürdet, vorgebracht, so wäre es seine Aufgabe gewesen, zu zeigen, daß ich dem katholischen Dogma auffallend Widersprechendes angegeben hätte, und mein persönlicher Irrthum nicht Lehre der Kirche sei. Doch dazu würde eine Bekanntschaft mit dem katholischen Dogma und seiner Geschichte erfordert, welche Herr Baur zur Zeit noch nicht gemacht hat.

Schon die patristische Auctorität, über welche sich die Katholiken bekanntlich nicht so leicht hinwegsetzen, als ihre Gegner, würde sie bestimmen müssen, den Irrthum entschieden zu verwerfen, welchen ihnen Herr Baur zuschiebt. Denn konnte sich wohl Jemand entschiedener aussprechen, als z. B. Cyprian in seiner Erklärung des Gebetes des Herrn, als Origenes an zahlreichen Stellen, als Ambrosius, als Hieronymus gegen Jovinian und die Pelagianer, als Augustin u. A.? Gegen die Pelagianer vertheidigte sogar Hieronymus in seinen Dialogen zuerst und vorzüglich die katholische Lehre, daß in diesem Leben an eine völlige Sündenlosigkeit nicht zu denken sei. Aber das Concilium von Carthago vom Jahr 418. nahm einen besondern Canon gegen den in Frage stehenden Irrthum auf [1]; das Concilium von Vienne unter Papst Clemens V.

1) c. VI. Item placuit, quod ait S. Joannes apostolus: «si dixerimus, quod peccatum non habemus, non ipsos seducimus, et veritas in nobis non est,» quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat, propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit. c. VII. Item placuit, ut quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos: «demitte nobis debita nostra,» ut non pro se ipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores . . . anathema sit.

(Jahr 1313.) erließ beſondere Beſtimmungen gegen die Beguarden, die in demſelben Wahne befangen waren, und der genannte Papſt nahm ſogar dieſen Canon in ſeine Decretalenſammlung auf [1]). Die Synode von Trient wiederholte denſelben [2]), und Papſt Innocenz XI. verdammte, unſeren Zeiten ſo ganz nahe, eine Reihe von Sätzen aus den Schriften des Michael Molinos, eines Hauptes des neueren Quietismus, welche gerade Daſſelbe lehren, was Herr Baur für Lehre der katholiſchen Kirche auf eine kaum erklärliche Weiſe ausgibt [3]).

Aber wie merkwürdig wird es erſcheinen, wenn ich nun berichte, daß Herr Baur ſelbſt S. 130 mit klaren Worten ſagt: «In beiden (Lehrbegriffen) wird nach des

---

1) Lib. V. Clement. tit. de Haereticis.

2) Concil. Trid. Sess. VI. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, *aut contra*, posse in totam vitam peccata omnia, etiam venialia vitare nisi ex speciali Dei privilegio . . . . anathema sit.

3) n. 53. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata mortalia, nec venialia. n. 55. Per hanc viam internam pervenitur ad purgandas et distinguendas omnes animae passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil. n: 56. Duae leges et duae cupiditates, anima una, et amoris proprii altera, tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius; unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt amplius duae illae leges, nec aliquid sentitur amplius. n. 61. Anima, quam ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius velle aliud, quam quod Deus vult; quia non habet amplius voluntatem, et Deus eam illi abstulit. n. 63. Per viam internam pervenitur ad statum continuum, immobilem in pace imperturbabili.

möchte, da ſie den meiſten, auch gelehrteren Proteſtanten, ſo viel ſie auch über Katholicismus zu reden wiſſen, unbekannt iſt. Sie fand in der Bruſt Aller einen ſolchen Wiederhall, daß ſie ein ſtehendes Gebet der Prieſter geworden iſt, und in keinem größeren Gebetbuche auch für Laien fehlt. Hat ferner in irgend einem proteſtantiſchen Werke der Greuel des Böſen eine Darſtellung gefunden, wie in Dante's Hölle, einem Werke, welches nur die Gefühle einer ganzen Zeit ausſprach, die ſich in längſt vor Dante vorhandenen und von ihm nur mit ſchöpferiſchem Geiſt benutzten und zu einem erhabenen Kunſtwerke verbundenen Volkslegenden ergoſſen hatten?

Und Was den katholiſchen Cult betrifft, in welcher Weiſe wird hier das Schuldbewußtſein ausgeſprochen! Der Katholik kann an dem täglich ſtets wiederkehrenden öffentlichen Hauptgottesdienſte keinen Antheil nehmen, ohne daß ihm Chriſtus als das Sühnopfer für die Sünde der Welt und auch der Seinigen vorgeſtellt werde! Nein, Was Herr Baur von dem Zurücktreten des Begriffs der Sündenvergebung im katholiſchen Lehrſyſteme ſagt, wird Niemanden wahr dünken, außer Demjenigen, der noch lange zu arbeiten hat, bis er auch nur zum dürftigſten Verſtändniß des katholiſchen Dogmas gelangt.

Nun wollen wir erſt die Lehre des Concilium's von Trient über Sündenvergebung vernehmen. Es ſagt: «die Rechtfertigung iſt nicht allein Sündenvergebung, ſondern auch Heiligung und Erneuung des innern Menſchen durch freiwillige Aufnahme der Gnade»[1]). Was könnte klarer ſein? Denn Was heißen dieſe Worte anders, als: die Rechtfertigung iſt Sündenvergebung, aber ſie iſt Dies nicht allein, ſondern auch Heiligung?

1) Concil. trident. sess. VI. cap. VII.

Die Erbsünde hat ihre Wurzeln im Willen, und im Leibe ist nie Sünde und kann keine sein; der Wille aber, der sich in der Widergeburt entscheidet, kann sich bei dieser Entscheidung nicht für Gott und mit einem Vorbehalt für den Teufel zugleich entscheiden; er dient Gott und hasset dann den Teufel; beiden zugleich zu dienen, ist unmöglich nach den Worten des Herrn. Da aber der Mensch frei ist, so kann er auch vollkommen wiederfallen, obschon die Wurzel der Erbsünde in ihm getilgt ist, denn auch Adam fiel, der nicht einmal mit der Erbsünde geboren wurde. Da der Mensch überdies, auch wenn er gerechtfertigt ist, in der Lust des Fleisches noch eine Folge und Strafe der Erbsünde in sich hat, ungefähr wie, um in einem hinkenden Bilde zu sprechen, bei entwurzelten Bäumen die Blätter noch einige Zeit grünen, und die Aeste und Zweige noch Saft in sich haben, da der Gerechte also noch einen gefährlichen Feind an sich selbst trägt, dann aber auch von Außen vom Bösen umgeben ist, und seinem Willen nach selbst nicht schlechthin gesund, sondern nur wiedergenesen ist, Was eine vorhergegangene Krankheit voraussetzt, die, wenn sie auch gründlich geheilt ist, mehr oder weniger Schwäche zurückläßt, so stellt es sich weder als unerklärlich, noch als unzusammenhängend heraus, einerseits von einer gründlichen Heilung des Willens, und andererseits doch noch von läßlichen Sünden zu sprechen, d. h. von solchen, die begangen werden können, ohne daß unser inneres Verhältniß zu Christus, ohne daß die Willensrichtung auf Gott und die innere Rechtfer-

centiae stimulis pungeretur. (Die beiden letzteren Sätze bieten einen guten Sinn dar, sind aber mit den ersteren nicht identisch.)

tigung aufhörte. Hätte nun Herr Baur etwa gesagt, es scheine, oder auch, da man sich in polemischen Abhandlungen nicht leicht so milde ausspricht, es sei ein im katholischen Dogma gelegener, und auch in meine Darstellung desselben übergangener Widerspruch, eine Befreiung von der Erbsünde der Wurzel nach, und doch auch hinwiederum läßliche Sünden anzunehmen; Jenes kündige eine absolute Sündenlosigkeit an, Dieses aber hebe eine solche Ankündigung wieder auf, so wüßte ich nicht, Was ich, von seinem Standpuncte aus, hätte tadeln können; es würde eine nähere Erklärung von meiner Seite veranlaßt worden sein, welche den Schein des Widerspruchs gelöst hätte. Aber geradezu zu behaupten, daß ich in der Symbolik eine solche Vollkommenheit der Heiligung lehre, welche jede Sünde ausschließe, ist eine seltsame Entstellung der Wahrheit, da, wie gezeigt, gerade das Gegentheil davon auseinandergesetzt wurde.

§. 39.

Herr Baur sucht die katholische und protestantische Lehre mit einander auszugleichen. Vorbereitung zur näheren Erklärung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der Sündenlosigkeit und Sündhaftigkeit des Gerechten.

An diese Zurechtweisung habe ich nun aber eine sehr wichtige Erörterung anzuschließen, und zwar mit Beziehung auf vergleichende und ausgleichende Betrachtungen, welche Herr Baur über die beiderseitigen Theorien von der Rechtfertigung anstellt, nachdem er die schon bekannten Differenzen hervorgehoben hat. Freilich da die von Herrn Baur aufgefundenen Differenzen keine sind, so ist zu erwarten, daß auch die Puncte, worin sich beide Lehrbegriffe einander nach seiner Meinung nähern sollen,

sich gerade als solche ausweisen werden, in welchen beide Confessionen am meisten auseinandergehen. Es dürfte sich zeigen, daß Herr Baur ganz formelle Bestimmungen sowohl seiner, als der katholischen Confession bei diesem Ausgleichungsversuch unbeachtet gelassen hat. Derselbe beruht aber auf zwei Cardinalpuncten: 1) daß nach katholischer Lehre, wie sie wenigstens Bellarmin und ich dargestellt hätten, der Wiedergeborne nicht durch eine actuelle im ganzen Leben und Handeln sich darstellende Gerechtigkeit, sondern nur durch eine habituelle Gerechtigkeit, in der Grundrichtung des Gemüths bestehend, gottgefällig sei S. 146 ff.; allein gerade Dies sei auch der Begriff, den die Protestanten mit dem rechtfertigenden Glauben verbinden. S. 151. 2) Daß ja auch die Katholiken noch ein im Gerechten vorhandenes Böse annehmen, welches sich in läßlichen Sünden darstelle S. 130 ff., abermal wie die Protestanten; denn Herr Baur bleibt sich hierin, wie bereits bekannt ist, nicht gleich, da er, unsicher auf diesem Gebiete, wie er ist, bald das Eine, bald das Andere aussagt, je nachdem er einen augenblicklichen Gebrauch davon machen kann.

Die Untersuchung hierüber, worin auch erst die Frage, inwiefern der katholische Lehrbegriff eine Entwurzelung des sündhaften Princips durch die Wiedergeburt, und gleichwohl noch läßliche Sünden annimmt, ihre volle Erledigung finden wird, dürfte sich sogleich in ihrer ganzen großen Bedeutung herausstellen, wenn ich zuvor das täuschend Aehnliche beider Systeme in Betreff der Erlaßsünden in seinem ganzen blendenden Scheine werde entwickelt haben[1]); denn Herrn Baur schwebte die

1) Chemnit. Exam. P. I. p. 174. sagt: Quod igitur ad rem ipsam attinet, plane idem sentimus et docemus, quod

Sache nur so im Halblichte vor, und kam ihm nirgends zum klaren Bewußtsein. Die Katholiken sagen, auch der Gerechtfertigte begeht noch Sünde, aber nur läßliche; und die Protestanten, auch der Gerechtfertigte begeht noch Sünden, aber sie werden nicht imputirt: worin kündigt sich nun eine Differenz an, die wirklich eine solche wäre? Denn Sünden haben wir dort, und Sünden auch hier; dort sind sie läßlich, hier werden sie nicht imputirt, sie schließen also nach beiden Parteien nicht von der Gemeinschaft mit Christus aus und nicht von der Seligkeit. Ist also nicht der ganze Gegensatz in der Lehre von der Rechtfertigung der lächerlichste Wortstreit?

Auch wenn wir die Streitfrage noch näher bestimmen, erscheint sie, wenn auch weniger, doch immer noch ziemlich gehaltlos. Die Katholiken behaupten, eine läßliche Sünde, eine solche also, die ein Wiederborner allein begehen kann, sei ihrer Natur nach keine solche, welche die Verdammung verdiente; die Protestanten dagegen versichern, ihrer Natur nach sei sie allerdings der Verdammung werth, allein um der im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit Christi willen, die dem Menschen zugerechnet werde, werde sie doch erlassen. Auf seine Lehre von der läßlichen Sünde stützt nun der Katholik das Dogma, daß die Rechtfertigung eine innere sei, d. h. daß der Wiedergeborne um

---

Augustinus tradit (!). Et si hoc tantum contenderint adversarii, reliquias concupiscentiae in renatis, quando per Spiritum ipsis resistitur, non esse peccatum regnans mortale aut damnans eos, qui in Christo Jesu sunt, nulla esset hac in re controversia. Nun sagt er aber weiter, die Katholiken behaupteten, es sei Alles rein im Wiedergebornen, und hierin bestehe der Unterschied, wie auch Herr Baur sagt.

seines innern Lebens willen Gott gefällig sei, weil er nichts Verdammliches in sich habe, und als Wiedergeborner nichts Verdammliches thun könne. Umgekehrt folgert der Protestant aus seiner Ansicht von der läßlichen Sünde, daß allerdings der Gerechtfertigte an sich verdammlich sei, daß eben deßhalb seine die ihm inhärirende, eigene Gerechtigkeit (Lebensverwandlung) schlechthin unzureichend sei, und daß ihm also die Gerechtigkeit Christi imputirt werden müsse; d. h. daß die Rechtfertigung keine innere, sondern eine äußerliche sei.

Aber auch in dieser Form die Controverse vorgelegt, scheint es immer noch, daß eben die alten Herrn — Scholastiker, streitsüchtige Theologen waren, die aber bei allem Gezänke doch beiderseits trefflich für unseren Vortheil zu sorgen wußten — beide waren so klug, einen Ausweg zu erfinden, sich und uns in den Himmel zu bringen; die katholischen Theologen, indem sie, nach ihrer Weise auch hier etwas leichtsinnigerer Haltung, die Sünden des Wiedergebornen an sich für zu bedeutungslos erklärten, als daß um einer solchen Kleinigkeit willen die Pforten des Himmels sich nicht öffnen sollten; die Reformatoren, indem sie zwar einen sehr tragischen Anlauf nehmen, so daß man meinen sollte, keine Seele werde gerettet werden, — aber am Ende doch den ganzen Handel so heiter als die Katholiken sich schließen lassen. Haben nun, so muß man wohl aus dem Bisherigen folgern, die Gottesgelehrten beider Confessionen so scharfsinnig für ein glückseliges Ende gesorgt — gleichviel, ob man durch eine innere oder äußere Rechtfertigung, durch eine reale oder imputirte in den Himmel kömmt: man kömmt doch in den Himmel; und am Ende: wenn beide Rechtfertigungslehren zu demselben Ziele führen,

ſind ſie nicht auch dieſelben? Dieſelben Wahrheiten unter verſchiedenen Namen?

§. 40.

Dieſe Ausgleichung beruht auf ganz irrigen Grundlagen. Fortſetzung über Sündeloſigkeit des Gerechten.

In der That haben ſchon manche ſich ſelbſt wunder wie klug dünkende Köpfe das Verhältniß beider Confeſſionen in ähnlicher Weiſe aufgefaßt und dargeſtellt, d. h. lächerlich gemacht, und doch haben wir eine Angelegenheit zu behandeln, die ſehr heraklitiſcher Natur iſt. Und warum Dies? Luther lehrte, die Sünden werden in Tod- und Erlaß-Sünden eingetheilt, nicht wegen der Subſtanz der Handlung, ſondern wegen der Perſon; nicht wegen der Verſchiedenheit der begangenen Sünden, ſondern wegen der Verſchiedenheit der Sünder, die ſie begangen haben [1]). Dieſe Feſtſetzung Luthers liegt ſo ſehr in ſeinem ganzen Syſteme, daß man ſie überall von ſeinen

---

1) Quenstedt l. l. P. II. c. 2. sect. 1. p. 72. Distinctio peccati in mortale et veniale tantum in renatis locum habet, in non renatis nulla dantur peccata venialia, sed omnia actu sunt mortifera. *Hunc Lutherus Com. in ep. ad Gal. c. 5* «*Peccatum, inquit, distinguitur in mortale et veniale, non ob substantiam facti, sed personam, non juxta differentiam peccatorum admissorum, sed peccatorum ea committentium.*» vergl. sect. II. p. 147. Die zu beweisende Theſe lautet: «nullum peccatum *natura sua et per se*, sive etiam ex intentione et aestimio Dei est veniale, tale scilicet, quod mortem aeternam nec mereatur nec afferat, sed omne peccatum est mortale, h. e. ex se aeterna morte dignum.»

ächten Anhängern aufgenommen und vertheidigt findet. Der Sinn dieser Betrachtungsweise aber ist der: ein jeder Mensch ist an sich sittlich todt; daß Gott indeß nicht einen Jeden als solchen behandelt, liegt darin, weil die Einen glauben, die Andern nicht: jenen, den gläubigen Personen wird der Tod nicht angerechnet; diesen, den ungläubigen Personen, aber wird er angerechnet. Ferner liegt Folgendes unmittelbar in dieser Lehre: Erstens, der Christ ist vom Standpuncte innerer Schätzung aus so nichtig als der Heide; durch die Aufnahme des Christenthums wird keine wesentliche Veränderung im Menschen hervorgebracht, der eigentliche Unterschied besteht nur in der Verschiedenheit der äußeren Relation, in welche Gott eine gewisse Person zu sich gesetzt hat. Zweitens: da die Substanz der Handlung keinen Unterschied begründet, so ist es ein müßiges Wort in sich selbst betrachtet, so todtbringend, d. h. es setzt eine dem Wesen nach eben so nichtswürdige Gesinnung voraus, als eine absichtliche Entstellung der Wahrheit, als eine absichtliche Lüge und boshafte Verläumdung; eine unreine vom Fleische ausgegangene Bewegung, obgleich sie der Wille sogleich zurückweist, ist so verdammenswerth, als der Ehebruch; und ein in überraschender Aufwallung ausgesprochenes, der Milde ermangelndes Wort gegen seinen Nebenmenschen verdient die Hölle, wie vorsetzlicher Mord und Todtschlag. Drittens, da kein wesentlicher, innerer Unterschied zwischen dem Einem und Anderen in Bezug auf Verdammlichkeit stattfindet, so ist eben die eine Sünde auch so läßlich, als die andere, der Glaube kann an sich neben der einen sowohl als neben der anderen bestehen, und er absorbirt diese so gut, wie

jene — nur die Sünde gegen den heiligen Geiſt ausgenommen, d. h. den Unglauben [1]).

Das erſte hervorgehobene Moment bezeichnet eine tiefe Entwürdigung des Chriſtenthums und ſeiner belebenden Kraft, hervorgegangen aus einem kranken, knechtiſchen Sündengefühle; wie aber Extreme ſich berühren und oft in Einem und Demſelben in einander übergehen, ſo auch hier; denn nach dem dritten Momente liegt eine

---

1) Chemnit. Ex. P. I. p. 174. Hoc est κρινόμενον, quod Pontificii contendunt, reliquias concupiscentiae in renatis, a Paulo vocari peccatum: non quod per se sit peccatum, sed tantum hac sola ratione, quod sit vel poena, vel caussa peccati (fomes peccati iſt der ächt katholiſche Ausdruck) . . . Sed Paulus disputat concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, non tantum esse poenam, nec tantum causam peccati, verum etiam hanc habere rationem peccati, quod non sit bonum sed malum: et tale malum, quod privative et positive repugnet legi Dei, quam spiritus sanctus inscribit in corda credentium. *Et Paulus agnoscit, malum illud per se dignum esse* morte *aeterna*, nisi propter Christum tegeretur, et non imputaretur. Daher iſt der Menſch in ſich immer verdammenswerth. Die Stelle Pauli, welche Chemnitz für ſich gebraucht, iſt Röm. VII. Hienach iſt zu beurtheilen, welchen Werth für das Syſtem die Worte deſſelben Schriftſtellers S. 174. haben: Fideliter et diligenter monemus, concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, quando ei ita resistitur, ut actiones ejus Spiritu mortificentur, non esse peccatum mortale sive regnans aut vastans conscientiam. Docemus etiam non esse peccatum damnans credentes; hoc est propter quod damnantur ii, qui in Christo Jesu sunt . . . . Omnino enim docendi sunt homines, quale sit discrimen, quando renati actiones carnis per Spiritum mortificant, et in Christo manent, et quando concupiscentiam ita regnare permittunt, ut ei obediant et eam perficiant.

entschiedene antinomistische Richtung in solcher Ansicht; von dem zweiten Moment aber, das das erste und dritte in sich vereinigt, wird alles sittliche Gefühl aufs Tiefste verletzt, aller Maaßstab sittlicher Zurechnung vernichtet, und die göttliche Gerechtigkeit zu Grabe gebracht.

Ich kenne die verschiedenen Beschränkungen, welche ein besseres Gefühl bei diesen Grundsätzen angebracht hat, und lobe sie. Allein hier müssen wir Alles nach dem inneren Zusammenhange der Begriffe beurtheilen und darum offen aussprechen, daß jene Beschränkungen, so sehr sie auch die lutherischen Theologen ehren, die Sache nicht ändern. Was soll es z. B. nützen, wenn man Grade in der Verschuldung annimmt? Wer eben an sich todt ist, ist todt; kann Jemand noch todter geschlagen werden, und ein Anderer am todtesten? Hier sind, wenn man besseen will, keine graduellen Differenzen zu machen, sondern wesentliche, d. h. es ist anzuerkennen, daß der Gerechte vom Ungerechten seinem religiös-moralischen Sein nach unterschieden ist, daß es also eine innere Rechtfertigung gebe, vermöge welcher der Wiedergeborne in sich Gott gefällig ist, und der Unwiedergeborne nicht. Man sagte ferner, und Dies preise ich vor Allem, daß der Wiedergeborne gewiß nur aus Unachtsamkeit, aus Schwäche, nie aus Bosheit, aus bewußter Widersetzlichkeit gegen Gott und seine Gebote sich verfehle, und somit in schwerere Sünden gar nicht einwilligen werde. Ist aber der Wiedergeborne also beschaffen, wird er dann nicht, und werden demnach nicht auch seine Vergehungen an sich von denen eines Nichtgerechtfertigten innerlich unterschieden sein? Ist dann nicht ein Unterschied in der Substanz der Handlungen, weil im ganzen inneren

Wesen des Menschen, nicht blos in einer äußerlichen Relation derselben?

Aber — und hiemit komme ich zu dem mir schmerzlichsten Theile der Untersuchung, schmerzlich, weil es an sich meinen Gefühlen widerstrebt, ihn hervorheben zu müssen, wenn ich in den objektiven Zusammenhang der Begriffe eindringen will, und weil ich überdieß noch weiß, daß es mir Verdruß und Herrn Baur noch ungehaltener über mich machen wird — aber, sage ich, daß schwerere Sünden vom Wiedergebornen schlechthin nicht begangen werden können, ohne daß er aufhörte, es zu sein, ist nicht Luthers Lehre und nicht Grundsatz seines Systems! Man liest sehr häufig und liest namentlich in der Apologie der A. C. wiederholt, daß eine Todsünde mit dem Glauben unverträglich sei. Was ist denn nun aber auch eine Todsünde? Eine solche, die den Glauben auslöscht. Woran erstickt aber der Glaube? An der Todsünde. Oder auch: Was ist Todsünde? Eine solche, die im Menschen herrscht. Woran ist aber zu erkennen, daß sie herrscht? Wenn sie den Glauben unmöglich macht. Diese Zirkelbewegung aber bedeutet soviel, daß, Was Luther oft genug aussprach, der Verlust des Glaubens die einzige wahre und ächte Todsünde sei, weil nun die Beziehung des Menschen zu Christus, wodurch jede Sünde zur läßlichen wird, aufhört. Umfaßte nun aber der Glaube, inwiefern er rechtfertigt, auch die Liebe oder überhaupt das sittliche Moment, so wäre diese Bestimmung in der Ordnung. Dann würde hiemit auch nichts Anderes gesagt, als Was die katholischen Theologen, unter welchen ich nur den Thomas von Aquino anführen will, von Alters her sehr schön und richtig über den Charakter

der Todſünde geſagt haben[1]). Allein der Glaube, inwiefern er rechtfertigt, ſchließt nach lutheriſcher Anſicht die Liebe nicht ein, wie in der Symbolik unwiderſprechlich gezeigt worden iſt, und weiter unten gegen Herrn Baur vertheidigt werden wird; daher kann auch

1) Thom. Summ. adv. gent. lib. III. c. 145. Summ. theol. P Sec. q. LXXVII. art. II. Die Frage iſt: «utrum peccatum mortale et veniale differant *genere*.» Nach mehreren Betrachtungen: Cum enim voluntas fertur in aliquid, quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, *illud peccatum ex suo objecto habet, quod sit mortale*, unde est mortale ex *genere*, sive sit contra dilectionem *Dei*, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi, sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium et similia unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo *genere*. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id, quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, *et alia hujusmodi, et talia sunt peccata venialia ex suo genere*. Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali, non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra dictum est, contingit quandoque quod id, quod est peccatum veniale ex genere ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid, quod est peccatum mortale ex genere; puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit, quod aliquod peccatum, quod ex suo genere est mortale, fit veniale; propter hoc scilicet, quod actus est imperfectus, id est non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est de subitis motibus infidelitatis. cf. Bonavent. in lib. II. Sent. dist. XXIV. P. II. art. 1. 9. 1—2. dist XLII. art. 2. q. 1. Duns Scot. ad l. II. sent. dist. XLII. q. 4. Aegid. Rom. ad eund. loc. P. II. q. 1. art. 3.

nach derselben Vorstellung der Glaube mit schwereren Sünden bestehen. Ohne Glauben ist zwar kein Leben in Gott möglich, aber mit dem Glauben kann absolut genommen ein gar nicht näher zu bestimmender Grad von Unsittlichkeit zugleich bestehen, die wegen des Glaubens das Verhältniß zu Gott nicht abbricht. Dies ist der Sinn Luthers in einer Stelle aus seiner Schrift von der babylonischen Gefangenschaft[1]; Dies drückt derselbe Reformator in dem berufenen Briefe an Melanchthon mit schauderhafter Kühnheit aus.

Ich muß hiebei, ehe ich weiter schreite, einen besondern Blick auf Herrn Baur's Kritik meiner Symbolik werfen, und die Darstellung einen Augenblick unterbrechen. Mein verehrter Beurtheiler hat nämlich die Benutzung dieser letzt berührten Stelle S. 175—178 höchst ungütig aufgenommen; doch gibt er eine Erklärung derselben, die ihm am Ende selbst nicht zu genügen scheint, und bemerkt, da wir die nähern Umstände nicht kennen, unter welchen der Brief geschrieben worden sei, so müsse man es wohl dahingestellt sein lassen, Was Luther eigentlich habe sagen wollen. Ich werde niemals so unbillig sein, dem Herrn Baur die Zumuthung zu machen, äußere historische Umstände zu bezeichnen, von welchen keine Nachrichten mehr vorhanden sind. Aber folgenden Vorschlag wird er wohl nicht übertrieben finden: ich gestatte ihm, sich zwanzig Jahre lang zu besinnen, unter welchen

1) Luther de capt. bab. Tom. II. p. 284. Ita vides, quam dives sit homo Christianus, et volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas. Caetera omnia si redeat vel *stet* fides in promissionem divinam baptizatis factam in momento absorbentur per eandem fidem.

möglichen Umständen nicht gerade Luther, sondern ein Christ überhaupt, Worte der Art in Uebereinstimmung mit dem Evangelium vorbringen könne. Unterdessen aber bitte ich mir die Annahme zu erlauben, daß Luther nicht von so großer Geistesschwäche gewesen sei, einen Gedanken dieser Art ohne jeglichen inneren Zusammenhang mit seinen übrigen auszusprechen. Auch steht dieser Gedanke, wie wir gesehen haben, und noch später unwidersprechlich darthun werden, nicht einsam da, nicht ohne ganz ähnliche, und zwar selbst der Form nach; ich werde ihm daher auch, seine Uebertreibung natürlich abgerechnet, die Stelle im ganzen Systeme immerhin anweisen, die ihm gebührt, und kann nicht darauf verzichten, ihm eine dogmengeschichtliche Bedeutung zu geben, so sehr es auch Herrn Baur mißfällt. O! es war auch ein böser Geist, der Luthern die These eingab: «Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, es wäre keine Sünde.» Wäre er doch bei der früheren These geblieben: «der Ehebruch vertilgt den Glauben» (hier hatte er sich unter demselben die Liebe gegen Gott und den Nächsten mitgedacht).

Ich knüpfe nun wieder an Obiges an. Aus dem Gesagten ist es zu erklären, daß die symbolischen Bücher der Lutheraner, wenn sie von der Todsünde sprechen, nie namentlich dergleichen benennen, und demnach nicht sagen: Unkeuschheit, Ehebruch, Mord, Wucher, falsches Zeugniß, Verläumdung u. s. w. verdrängen die Rechtfertigung und schließen von der Seligkeit aus; vielmehr, gleichwie die positive Formel: «die Werke sind zur Seligkeit nöthig,» verworfen wurde, so wies auch die nachfolgende Zeit, und ganz consequent, die negative Formel: «böse Werke schließen von der Seligkeit aus»

entschieden als heterodox ab. Als Conrad Hornejus und Georg Calixtus die philippistischen und majoristischen Ansichten, überhaupt die Ansichten der melanchthonisch-synergistischen Schule erneuerten, strichen die orthodoxen Theologen folgende Worte des letzteren als papistisch, arminianisch, socinianisch u. s. w. an, die Worte: «die Enthaltsamkeit vom Ehebruch, vom Morde und von den übrigen Werken des Fleisches ist nothwendig um das Himmelreich zu haben oder zu bewahren[1].» Man stellte sie mit den gleichfalls symbolisch verworfenen negativen Formeln, deren sich Georg Major bedient hatte, mit den Formeln: «es ist unmöglich, daß Jemand ohne gute Werke selig werde,» «es ist niemals Jemand ohne gute Werke selig geworden» in eine Classe. Die Verwerfung der Formel des Calixtus sagt allerdings noch mehr, als die Mißbilligung der eben genannten; denn diese letztere setzt nur fest, daß gute Werke zur Seligkeit nicht nöthig seien, und läßt die Nothwendigkeit derselben als Früchte des Glaubens noch zu; aber die Abweisung der Calix-

1) Quenstedt l. l. P. IV. c. IX. p. 332. sagt: «(Eine Antithesis gegen die orthodoxe Lehre sei) Novatorum imprimis D. Conr. Horneji, qui crambem hanc Majoristicam denuo recoxerunt et pro phrasi et doctrina illa pugnarunt. Vide Horn. Part. alt. disput. theolog. disp. IV. sect. II. thes. 173. 180. 183. 191. . . . D. Georgium Calixtum in Historia Josephi p. 14. ubi inquit: «*actus abstinentiae ab adulteriis, homicidiis et reliquis operibus carnis ad habendum vel obtinendum regnum coeleste sunt necessaria.*» p. 16. «*Bona opera in ordine ad salutem acquirendam,*» dicit, «*causam esse sine qua non.*» In theologia morali p. 3. 4. ait: «*studium pietatis et sanctimoniae esse medium, a quo conservatio fidei et status gratiae et consecutio vitae aeternae pendeat.*»

tinischen spricht auch noch Das aus, daß böse Werke der genannten Art das Verhältniß zu Christus nicht aufheben, wenigstens nicht nothwendig, da ja der Glaube noch bestehen könne. Aber, die Concordienformel als Glaubensregel angenommen, wie Dies in der lutherischen Kirche ganz in der Ordnung war, mußte der Satz des Calixtus verworfen werden; denn sie verwarf die majoristischen Formeln darum, weil sie mit den, alle Rücksicht auf Werke ausschließenden, und als leitende Principien allgemein angenommenen Grundsätzen, der Glaube allein mache selig, er mache selig ohne Werke, unverträglich seien[1]). Diese Rücksicht auf Werke, auf das wirkliche Leben hatte aber Calixtus bei Erwerbung der Seligkeit genommen.

In den bald an die calixtinischen Bewegungen sich anschließenden pietistischen Händeln forderte die theolo-

---

1) Solid. Declar. IV. de bonis operibus §. 15. p. 672. Diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo justificationis et salutis nostrae immisceantur. Propterea merito hae propositiones rejiciuntur: *bona opera piorum necessaria esse ad salutem: impossibile esse sine bonis operibus salvari:* (bona opera sind, wie ich unten zeigen werde, reine Gesinnung und Handlungen zugleich, nicht blos «gute Werke» im engeren Sinne des Wortes) quia simpliciter pugnant cum particulis exclusivis in articulo salvationis et justificationis. — Nun wird noch als Grund angeführt. Et propositiones illae (de necessitate bonorum operum ad salutem) perturbatis et afflictis conscientiis veram Evangelii consolationem eripiunt: occasionem praebent dubitationi de gratia Dei: multis modis sunt periculosae: praesumtionem et falsam opinionem de propria justitia, et fiduciam propriae dignitatis confirmant: a Papistis acceptantur et ad ipsorum malam causam fulciendam adducuntur.

gische Facultät von Wittenberg die Spenerianer auf: «zu beweisen aus Schrift und Erfahrung, daß irgend ein Wiedergeborner sich beständig von allen herrschenden Sünden frei gehalten habe» und behauptete: «die Enthaltung von allen vorsätzlichen und Todsünden während des ganzen Lebens sei auch für den Wiedergebornen etwas Unmögliches[1].» Die Facultät von Wittenberg kannte die lutherische Orthodoxie!

Ein Hauptgrund von allem Dem, und zwar der Grund, der schlechthin nothwendig zu allem Dem führte, ist, wie oben schon angedeutet wurde, darin zu suchen, daß nach dem protestantischen Systeme ungeachtet der Vollziehung der Verbindung mit Christus 1) der alte Mensch, d. h. die eigentliche Natur, die Substanz des Menschen todt bleibt, und an sich schon nicht das Bild Gottes, und noch dazu durch die Erbsünde ganz verwüstet niemals zur Mitthätigkeit mit der Gnade sich eignet[2]), und daß 2), eben deßhalb die Willens-Gemeinschaft mit Adam nicht aufgehoben ist, oder daß, um in der herkömmlichen lutherischen Sprache zu reden, die Erbsünde auch in den Wiedergebornen noch fortdauert, und zwar an allen Kräften, an den inneren

1) Hosbach, Philipp Jakob Spener, II. Th. S. 240.

2) Sol. declar. II. de liber. arbitr. §. 45. p. 645. Ex his consequitur, quam primum sp. s. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoaverit, quod revera tunc per virtutem sp. s. cooperari possimus ac debeamus: quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. *Hoc vero ipsum quod cooperamus, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae sp. s. in conversione in nobis inchoavit.*

und äußeren, des Menschen immerwährend haftet . .[1]). Gleichwohl ist die Erbsünde durch den Glauben vergeben, welche doch als die einzige Quelle aller mit Bewußtsein begangenen Sünden betrachtet wird. Da nun der natürliche Mensch gar kein Gottesbewußtsein mehr haben soll, und als solcher nur äußerliche Notizen von Gott besitzen kann, an die er nicht glaubt, so war die Bestimmung unvermeidlich: Alles, was der Mensch sündigt, so lange er noch an Gott glaubt, ist eine Explosion des alten Adam, die den neuen nicht eigentlich angeht; es hat sich die Gnade noch nicht von ihm zurückgezogen, (weil aller Glaube nur Wirkung der Gnade ist) weßhalb auch die Gemeinschaft mit Christus nicht aufgehört hat; d. h. Alles ist vergeben. Darum wird auch hier die Lehre, daß der Mensch ohne schon gerecht zu sein glauben könne und der Gnade mitwirken solle, so wichtig; denn nun ist dem Katholiken das einzige Merkmal, woran er mit einiger Sicherheit erkennen kann, ob er Christus angehöre, dieses, daß er in der Liebe sei. Hierin bewegt sich der Katholik ganz in Uebereinstimmung mit Christus, der da sagte: daran wird man erkennen, (also auch ein Jeder in Beziehung auf sich selbst), daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebet; und Wer mich liebt, wird meine Gebote halten. Dem lutherischen Systeme genügt aber schon der Glaube, um zu erkennen, daß der Mensch Gott angenehm sei.

---

1) Sol. declar. III. de fid. just. §. 7. p. 686. Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius *interioribus* et *exterioribus* viribus inhaeret.

§. 41.

Fortgesetzte Beurtheilung seiner Ausgleichungsversuche. (Innerer und wesentlicher Unterschied zwischen dem Gerechten und Ungerechten.)

Stellen wir nun die hieher gehörigen einzelen Theile des katholischen Lehrbegriffs den mitgetheilten Entwickelungen des protestantischen entgegen, so dürfte sich das Ergebniß sehr zum Vortheil des ersteren herausstellen.

1) Der Katholik unterscheidet nach *inneren, wesentlichen* Momenten den Wiedergebornen vom Nichtwiedergebornen. Jener ist vom Tod zum Leben übergegangen, weil er in der Liebe ist. I. Joh. III, 14.

2) Die Sünde ist eben deßhalb im Wiedergebornen *wesentlich* eine andere, als im Nichtwiedergebornen, da sein Wille Gott in Christo zugewendet ist.

3) Die Sünde des Wiedergebornen ist daher *ihrer Natur nach* eine läßliche, nicht eine die Verdammung verdienende, so daß die Unterscheidung zwischen läßlicher Sünde und Todsünde im katholischen Systeme eben so tiefsinnig, als höchst wahr ist.

4) Aber auch die läßliche Sünde hört nicht auf, Sünde zu sein; sie ist darum auch mit Schuld, der wesentlichen Form der Sünde, verbunden, und es gebührt ihr Strafe.

5) Treffend ist der Charakter dieser Strafe dadurch ausgedrückt, daß sie eine *zeitliche* sei, wodurch der innere Gegensatz zwischen dem Wiedergebornen und Nichtwiedergebornen, dessen sündlicher Zustand der *ewigen* Strafe anheim fällt, abermal sehr richtig bezeichnet ist[1]).

---

1) Thom. Summ. adv. Gent. l. III. c. 143. Est autem ex praedictis manifestum, quod dupliciter contingit peccare. Uno modo sic: quod totaliter intentio mentis avertatur

6) Gegen die Liebe Gottes und ſeines Nächſten, und ſomit gegen die Gebote Gottes kann ſich der Wiedergeborne *als ſolcher* nicht direct und gefliſſentlich verfehlen, denn dieſe Liebe iſt das ihn *allein* wahrhaft vom falſchen Jünger Chriſti unterſcheidende Merkmal.

7) Eine böſe, aber vom Willen nicht empfangene, alſo zurückgewieſene Begierde, iſt *an ſich* nichts Verdammliches, weil die Liebe gegen Gott an die Creatur nicht aufgeopfert wird, ja ſiegreich iſt, und die Liebe iſt des Geſetzes Erfüllung [1]).

---

ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum, et hoc est peccatum mortale. Alio modo sic, quod manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur, quo retardatur, ne libere tendat in finem, et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam poenarum consequens est, quod ille, qui mortaliter peccat, sit puniendus sic, quod excidat ab hominis fine: qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem, sic enim justitiae servatur aequalitas, ut quomodo homo peccando voluntarie a fine se divertit, ita poenaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

1) Anselm. de concept. Virgin. c. IV. l. l. p. 98. Nihil enim, sive substantia, sive actus, sive aliquid aliud per se consideratum, est justum, nisi justitia; aut injustum, vel peccatum, nisi injustitia; nec ipsa voluntas, in qua est justitia, sive injustitia. Aliud enim est vis illa animae, qua ipsa anima vult aliquid: quae vis instrumentum volendi potest dici (sicut visus instrumentum videndi) quam voluntatem nominamus: et aliud est justitia, quam habendo, justa voluntas; et qua carendo, injusta vocatur: dicuntur etiam voluntates ejusdem instrumenti affectiones et usus: quod hic longum est inserere. Nec ipsi appetitus (quos Apostolus carnem vocat, quae concupiscit adversus spiritum Rom. VIII.; et legem peccati, quae

8) Durch eine läßliche Sünde wird die innerlich rechtfertigende Gnade nicht verdrängt, wohl aber zurückgedrängt, d. h. sie kann nicht thätig hervortreten, und bleibt darum nur auf eine Zeitlang als eine unwirksame Potenz im Christen; diese Gnade ist aber dem Wesen nach immer dieselbe, und der Gerechtfertigte bleibt Gott gefällig. Wenn sich z. B. ein Wiedergeborner in eine durchaus unnütze und unfruchtbare Unterhaltung einläßt, weil er entweder einer herkömmlichen Sitte schwachen Sinnes ein Opfer bringt, oder auch sich vergißt, so ertödtet er dadurch sein inneres Leben mit Nichten, wohl aber hemmt er die Entfaltung desselben. Daher die Lehre, der Christ sei im strengsten Sinne nicht durch die actuelle Rechtfertigung, sondern durch die habituelle Gott angenehm, jene sei unvollkommen, diese nicht[1]).

---

est in membris, repugnantem legi mentis Gal. V.) justi vel injusti sunt, *per se considerati*. Non enim hominem justum faciunt, vel injustum, sentientem; sed injustum, tantum voluntate, cum non debet, consentientem: Dicit enim Apostolus Rom. VIII. 1. nihil damnationis esse his, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant, id est, qui non carni voluntate consentiunt. Nam si sentientem sine consensu, injustum facerent, sequeretur damnatio. Quare non eos sentire, sed eis consentire, peccatum est. Si enim per se injusti essent; *quoties* illis consentiretur, injustum facerent. Sed quando bruta animalia consentiunt, non dicuntur injusta . . . . Quare non est in eorum essentia ulla injustitia etc. Das ist Theologie.

1) Zu Summ. adv. Gentil. l. III. c. 145. Ed. Ven. 1593. p. 400. sagt der gelehrte Commentator derselben, Franz Sylvester, Ordensgeneral der Dominicaner: per peccatum mortale constituit homo finem in creatura, eam plus quam Deum amando, et recedit ab amore tam habitu quam actu, quo tenetur Deum super omnia diligere.

verſuche thut, mit der proteſtantiſchen Lehre, daß der Menſch nur durch Imputation gerecht ſei, in Parallele geſtellt werden: entſchieden iſt die orthodoxe proteſtantiſche Lehre dagegen; denn die habituelle Rechtfertigung bezeichnet eine innere, die durch Imputation eine äußere Rechtfertigung, eine bloße Relation zu Gott [1]) Ganz

1) Quenstedt l. l. P. II. c. 8. sect. 2. p. 831. Aliud est, justitiam inhaerentem in renatis dari, esse et requiri, *et aliud, eam ad justificationem hominis coram Deo facere*; illud affirmamus, hoc negamus. *Justificatur enim homo a Deo non effective aut subjective, sive per inhaerentem justitiam habitualem*, sed imputative, seu quatenus justitia aliena, sc. Christi ipsi imputatur. Dann: Distinguo *inter mutationem habitualem* in et per hominem justificatum aut justificandum, factam per modum physicae aut realis immutationis a qualitatibus inhaerentibus corruptionis et injustitiae, quae significatio impropria est et inusitata; et *immutationem imputativam* justitiae alienae a Deo factam, in qua significatione vocabulum justificare et justum facere h. l. accipitur. Herr Baur konnte ſich bei dieſer imputativen Rechtfertigung Nichts denken, ſo wenig, als ich; daher legt er ihr immer einen katholiſchen Sinn bei; aber darum, daß ſich Nichts unter ſolchen Redensarten denken läßt, iſt er nicht erlaubt, ihnen einen von ihren Urhebern verworfenen Sinn beizulegen. Auch bei Chemnitz wird beſtändig die habituelle Gerechtigkeit der inneren gleich, und der imputirten entgegengeſetzt; z. B. Exam. P. I. p. 233. Videt lector, ipsos (tridentinos) ad veram significationem verbi justificare, non obscure alludere: sed mox postea, ubi ad rem ipsam ventum est, ut explicetur, quid sit justificatio peccatoris, ibi justificare ipsis aliud nihil significat, *quam homini per spiritum renovationis infundi habitum*, vel qualitatem justitiae inhaerentem. Et novitatem quidem in credentibus per Spiritum Sanctum inchoari, nos etiam docemus: sed dicimus, illa novitate nos non justificari coram Deo: hoc est, novitatem nostram non esse illud, propter

und gar ohne Sinn ist es aber, eine «wesentliche» Verschiedenheit der actuellen von der habituellen Rechtfertigung festsetzen zu wollen, wie es von Seiten Herrn Baur's S. 155 sehr seltsam geschieht.

3) Es ist eine höchst ungenaue, der strengen lutherischen Orthodoxie gar nicht entsprechende Bestimmung, wenn S. 141—142 gesagt wird, daß auch in dem Gerechtfertigten und Wiedergebornen noch Böses zurückbleibe, heiße blos, daß das sittliche Bewußtsein den Menschen nie für so rein und fleckenlos erkläre, daß er von noch zurückgebliebenen Spuren des alten Adam sich frei sprechen dürfe; vielmehr muß gesagt werden, nach lutherischer Lehre sei auch der Gerechtfertigte in sich ein Todsünder, der der Verdammung werth sei, und auch als Gerechtfertigter nur Verdammung verdiene. — Daß diese Lehre, offen ausgesprochen, so viel Verletzendes für die christliche Vernunft habe, kann kein Grund sein, sie dem orthodoxen Protestantismus nicht beizulegen, denn dieser muß historisch ausgemittelt werden.

4) Es zeugt von einer höchst ungenügenden Darlegung sowohl der katholischen als der protestantischen Rechtfertigungslehre, wenn S. 143 gesagt wird: «Worin anders besteht demnach der charakteristische Unterschied der beiderseitigen Rechtfertigungstheorien, als nur darin, daß sich in dem protestantischen, die Heiligung von der Rechtfertigung trennenden (wie kömmt Herr Baur hier zu so offenem Eingeständniß?), Lehrbegriff, ein weit tieferes sittliches Bewußtsein ausspricht, ein heiliger Ernst, mit welchem den Protestanten Alles,

quod recipiamur in gratiam et accipiamus remissionem peccatorum etc.

was Sünde heißt, erfüllt, von welchem freilich der Katholik keine Ahnung hat, wenn er zu der Heiligung, die er dem Menschen zuschreibt, und in die er das Wesen der Rechtfertigung setzt, auf dem einfachen Wege kömmt, daß er die im sittlichen Bewußtsein des Menschen sich aussprechende Thatsache der Sünde schlechthin negirt, somit Was Sünde ist, für keine Sünde erklärt.» Daraus, daß der Katholik den Wiedergebornen in sich selbst für keinen Todsünder hält, der jeden Augenblick in die Hölle von Rechtswegen geworfen werden müßte, folgt nicht, daß er die Sünde im Wiedergebornen schlechthin negire, sondern nur, daß er zwischen einem Nichtbekehrten und Bekehrten einen wesentlichen, im Inneren des Menschen gegründeten, Unterschied mache, den der Protestantismus nicht kennt. Niemand, in welchem Gottes Liebe wirkt, und welcher in das kindliche Verhältniß zu Gott eingetreten ist, kann eine Vorstellung von ihm dulden, in welcher er uns ganz als Vater verschwindet, und als Tyrann dem Bewußtsein sich darbieten soll; das ist nicht der christliche Gott, nicht einmal der jüdische, der doch wenigstens gerecht ist. Hierin spricht sich kein heiliger Ernst, sondern eine widernatürliche Verstimmung des Geistes, und eine verkehrte, Alles am unrechten Orte anfassende Betrachtungsweise der Dinge aus; denn dort, wo es sich um die Entstehung der Sünde handelt, wird vom sittlichen Bewußtsein, welches uns dieselbe als freie That gegen Gott ankündigt, abstrahirt; handelt es sich aber um die Entsündigung, dann wird Das angewendet, was man vorher versäumt hatte, und die Verdammungswürdigkeit, die man selbst gegen den eigentlichen Sünder unmöglich gemacht hatte, auf eine

ganz hieher nicht gehörige Art von Sündern in Anwendung gebracht. Freilich wenn die Rechtfertigung einen ſo weiten Umfang erhält, daß ſie auch noch Perſonen von der oben nach Luther und Quenſtedt beſchriebenen Art umfaßt, dann iſt es in der Ordnung, zu ſagen, daß ſie Todſünder ſeien und der Verdammung werth. Solche können ſich Gott auch nicht anders vorſtellen, als wie es in dem Lehrbegriff, den ich beſtreite, gefordert wird. Aber das Evangelium weiß Nichts von Gerechtfertigten der Art; denn nur in Jenen iſt Nichts Verdammliches (κατάκριμα), die nach dem Geiſte wandeln, und nicht nach dem Fleiſche; und nur die vom Geiſte Getriebenen ſind Kinder Gottes; Solche ſind aber Kinder Gottes, und nicht blos durch Imputation Gerechtfertigte, und dieſe nehmen nicht an, daß ſie Gott, ihr Vater, ſo lange ſeine Kinder bleiben, verdammlich finde. Daraus aber, daß gelehrt wird, irgend ein Vergehen oder Verſehen mache den Menſchen nicht verdammenswerth, folgt weder, daß es für gar keine Sünde geachtet werde, noch daß es nicht einen ſehr großen Sündenſchmerz hervorbringen könne, und bei ernſten Gemüthern auch wirklich hervorbringe. Es geht Dies ſchon aus den unter den Katholiken üblichen Vorſtellungen vom Fegfeuer hervor, dem Straforte für Diejenigen, die ſich nicht ganz von Sünden gereinigt hatten als ſie ſtarben. Es iſt der Mühe werth, auf eine ſolche Vorſtellung hinzuweiſen [1]).

1) Acta SS. Boll. Jun. tom. IV. p. 668. In der Lebensgeſchichte einer heiligen Frau (der Maria von Oignies) wird erzählt: reversus igitur in propria sua, cum die quadam ad ipsam feminam aedificationis causa venisset, ortusque sermo inter eos de purgatorii igne fuisset, illa aggressa quod de hoc sentiret, exponere, dixit: digne certe ac juste ignis ille in purgationem animarum, per

5) Nicht in Uebereinſtimmung mit den ſymboliſchen Büchern der Lutheraner, gegen den Begriff der Sünde an ſich, gegen die chriſtliche Lehre vom Verhältniſſe des Leibs zur Seele iſt der Tadel gegen das katholiſche Dogma, welcher ſich S. 144. alſo vernehmen läßt: «der Proteſtant muß die Behauptung des Katholiken, daß nur in dem Fall, wenn die vom Fleiſche ausgehende Solicitation zur Sünde vom Willen empfangen werde, der wirkliche Charakter einer Sünde zum Vorſchein komme, für eine ſehr oberflächliche Anſicht von dem Weſen der Sünde halten, indem das ſittliche Bewußtſein des Menſchen, auf deſſen unläugbare Ausſagen wir in dieſer ganzen Lehre zurückgehen müſſen, (warum nur hier?) ſagt, daß ſchon in der Solicitation zur Sünde ſich nie rein und beſtimmt trennen und unterſcheiden läßt, Was Sünde iſt, oder nicht, daß auch ſchon an der Solicitation zur Sünde der Wille einen gewiſſen Antheil hat, wegen des inneren verborgenen Zuſammenhangs des Willens mit dem Fleiſch, wegen des, jeder actuellen

---

poenitentiam in saeculo non purgatarum, a Domino constitutus est; ut quia nullum malum impunitum transit, haec poena, licet gravissima, poenitentium animae secundum opera sua temporaliter purgarentur, ut sine macula et ruga ad illas sedes perpetuas transeant cum beatis. Tunc homo ille dixit ei: *Estne ignis ille tam gravis, ut dicitur*? Et illa: incomparabiliter, inquit, gravior: dico enim tibi (ſie meinte, es ſei ihr beſonders geoffenbart worden) quod ignis ille purgatorius tanto gravior est nostro materiali igne, quam noster materialis ignis igne figurali depicto in pariete. Hoc ille audiens horrore contremuit; spirituque turbatus ad eam cum gravi voce clamavit: Et ego, inquit, quid agam, Domina? Obliviscor gehennam ignis aeterni horrore purgatorii. Et illa: Confortare, inquit, confortare in Domino Deo tuo.

Sünde vorangehenden, so tief liegenden Hangs zur Sünde, von welchem als dem zur Sünde solicitirenden Princip nicht blos das Fleisch, sondern auch der Wille afficirt ist.» Wenn hier gesagt wird, daß auch schon an der Solicitation zur Sünde der Wille einen gewissen Antheil habe, wegen des innern verborgenen Zusammenhangs des Willens mit dem Fleische, so ist Dies vom Standpunct der lutherischen Orthodoxie höchst ungenau; denn «Fleisch» nennt dieselbe den ganzen natürlichen Menschen nach dem Falle, so daß dieses nicht bloß mit dem Willen in Zusammenhang steht, sondern ihn einschließt, und somit der Wille, nach dieser Vorstellung, nicht nur einen gewissen Antheil an der Solicitation zur Sünde hat, sondern in absoluter Complicität mit allen Naturkräften sie hervorruft. Denn, daß die Erbsünde auch noch alle Kräfte des Wiedergebornen, die inneren gleich den äußeren, wie eine Schlange umstricke, ist lutherisch symbolische Lehre, Was auch das Ende des Citates besser als der Anfang ausdrückt. Der Wille des Wiedergebornen ist hienach von Adam her an sich noch verkehrt.

Nun richte man aber seinen Blick auf die große Consequenz des katholischen Systems, und seine innere tiefe Einheit mit den Principien der christlichen Anthropologie. Es ist eine Behauptung einer neueren Philosophie, daß sich der Uebergang aus der Sündelosigkeit in die Sündhaftigkeit nicht denken lasse, weßhalb es denn auch niemals einen Zustand der Sündelosigkeit gegeben habe; eben deßhalb ist aber auch keine Befreiung von der Sünde von diesem Standpunct aus denkbar, da er es eben auch für unerklärlich ausgeben muß, wie von der Sündhaftigkeit ein Uebergang zur Sündelosigkeit statt-

finden könne. Die Offenbarung aber, die Offenbarung A. und N. T. lehrt, daß durch freie Uebertretung des göttlichen Gebotes die Sünde in die Welt gekommen, und zwar durch Einen, wenn auch vorbereiteten, Act der Uebertretung. Nothwendig muß daher dieselbe Offenbarung auch lehren, daß durch Einen, wenn auch gleichfalls vorbereiteten Act, den der Rechtfertigung, der freie Wille entsündigt werde; Das ist die neue Schöpfung, die neue Geburt, die Ausziehung des alten Menschen, die Erneuerung des Geistes im Bade der Wiedergeburt. Welches System, das lutherische oder das katholische, stimmt vollkommen mit der biblischen Anthropologie zusammen?

Dies nun vorausgesetzt ist eine andere Erscheinung von unermeßlicher Bedeutung für die christliche Religionsphilosophie. Einen von der Sinnlichkeit, in welcher die Folgen der Erbsünde fortdauern, ausgehenden Reitz zur Sünde nennt das katholische Dogma keine Sünde, wenn der Wille nicht den Reitz in sich aufnimmt. Nähme es diesen Reitz an sich schon für Sünde, so könnte es nur in der Voraussetzung geschehen, daß der Wille unmittelbar mitbewegt würde, d. h. das katholische Dogma fiele dem Hylozoismus anheim, und müßte die Einerleiheit der Substanzen des Leibs und der Seele zugleich behaupten!

Freilich kann wegen der Vereinigung beider ihrem Wesen nach verschiedenen Substanzen zu einem Leben keine Bewegung des Leibs den Geist schlechthin unberührt lassen; aber so gewiß die leibliche Substanz von der des Geistes wesentlich verschieden ist, ist eine Bewegung des ersteren noch nicht eine Mitbewegung des letzteren; vielmehr wie an sich der Geist dem Leibe entgegen sich *bewegen* kann, ist nothwendig im Wiedergebornen

als solchem die geistige Bewegung eine Gegenbewegung, wenn die des Leibes eine Solicitation zur Sünde enthielt. Daher ergibt sich auch, wie das katholische System, welches rein die christlich anthropologischen Grundlagen festhält, dort mit sehr tiefem Sinne keine Sünde annehmen könne und annehmen dürfe, wo zwar die Solicitation bis zum Willen gelangt, aber nur um von ihm zurückgewiesen zu werden.

Jede entgegengesetzte Ansicht entfernt sich vom Evangelium, und muß, sobald sie sich speculativ gestalten will, wie wir oben schon an Herrn Baur selbst gesehen haben, die Sünde physisch erklären, kann sich überdies vom Hylozoismus gar nicht loswinden und muß vom Christenthum die Betrachtung gewinnen, daß es nicht sei die Abbrechung eines abnormen Zustandes, sondern nur eine weitere Entwickelung eines völlig normalen.

6) Es ist also entweder eine tief verkehrte oder eine rein äußerliche Betrachtungsweise der Dinge, wenn man den Begriff der Sünde nach I Joh. III, 4. bestimmend, mit Martin Chemnitz und allen älteren lutherischen Theologen, denen auch Herr Baur seine Beistimmung nicht versagt, lehren will, es sei auch schon die böse Begierde an sich Sünde, und jede läßliche Sünde, Sünde schlechthin, da das Gesetz sage, du sollst nicht begehren *(non concupisces)*, und überhaupt jede Sünde gegen das Gesetz sei[1]). (Da wir nun gleichwohl immer begehrten, heißt es weiter, so sündigten wir auch immer, und zwar an sich immer auf den Tod, folglich sei auch unsere Gerechtigkeit nur eine imputirte.) Von

1) Herr Tholuck hat in seiner jüngst erschienenen gehaltreichen Erklärung der Bergpredigt zu Matth. V, 28. sehr erfreuliche Grundsätze ausgesprochen.

der tiefen, gegen die Grundvoraussetzungen des gesammten Christenthums anstoßenden Verkehrtheit, zu welcher eine solche Theorie führt, habe ich bereits mehrfach gesprochen, aber die Aeußerlichkeit der Betrachtungsweise muß ich doch noch hervorheben. Sie gründet sich nämlich darauf, daß sie sich nicht erinnert, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung, und daher auch nur dann die Ungesetzlichkeit vorhanden sei, wo die Liebe Gottes der Liebe gegen endliche Genüsse weichen muß, sei es, daß, wie oben gesagt, eine solche Bevorzugung nur rein innerlich bleibe, oder auch äußerlich werde. Dieß ist die Lehre Christi und seiner Apostel Johannes und Jakobus. Welche merkwürdigen Worte finden sich nicht bei I Joh. III, 4—9. «Jeder, der Sünde thut, handelt auch gegen das Gesetz; denn die Sünde ist Ungesetzlichkeit. Und ihr wisset, daß Er erschienen ist, damit er unsere Sünden hinwegnehme; denn in ihm ist keine Sünde. — Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht; Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen, noch weniger ihn erkannt. — Kinder, Niemand führe euch irre; Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht, gleichwie auch Er gerecht ist. — Wer die Sünde thut, ist aus dem Teufel; denn von Anfang an sündigt der Teufel. Deßhalb ist der Sohn Gottes erschienen, damit er die Werke des Teufels löse. — Jeder aus Gott Geborne sündigt nicht, denn sein Samen bleibt in ihm; und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.» Hier ist schlechthin von dem aus Gott Gebornen gesagt, daß er nicht sündige. Es kann indeß nicht die Sünde in jedem Sinne des Wortes gemeint sein, da nach I Johannes I, 8—10. II, 1., wie auch beide Confessionen zugeben, selbst der aus Gott Geborne noch gewisse Sünden begeht; und doch kann der, in

welchem Gottes Samen ist, nicht sündigen. Welche Sünden also sind hier je gemeint? Das von uns bisher Gesagte gewährt Aufschluß hierüber. Auch ergibt sich hieraus, Was die Ungesetzlichkeit ist; und ob die Gerechtigkeit des aus Gott Gebornen eine imputirte sei, beantwortet besonders der Satz: «Wer Gerechtigkeit thut, ist gerecht.»

Nach dieser ganzen Stelle bezeichnet die ἀνομία (die Ungesetzlichkeit, eigentlich das Leben gegen das Gesetz) den Zustand des Unbekehrten, des Gott innerlich Entfremdeten; ein solcher ist in der Sünde und ermangelt der Gerechtigkeit; und der Gegensatz davon ist das «Nichtsündigen» = «gerecht sein.» Eben so stellt Paulus II Cor. VI, 14. (vgl. Röm. IV, 7.) der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) die Ungesetzlichkeit (ἀνομία) entgegen, Was, wie aus dem Zusammenhange sich ergibt, den Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß, Christus und Belial, (lebendig) Gläubigen und Ungläubigen ausdrückt. Die ἀνομία des Johannes ist also gar nicht auf den wiedergebornen Christen anwendbar, und nur in einem Lehrbegriff konnte eine solche Anwendung gemacht werden, welcher, wie wir oben gesehen, zwischen dem Bekehrten und Unbekehrten in Bezug auf Sündhaftigkeit gar keinen wesentlichen Unterschied eintreten läßt.

§. 42.

Kurze biblische Betrachtungen über Sünde und Sündelosigkeit nach Paulus.

Noch muß ich aber jetzt darauf hindeuten, daß Paulus in allen jenen Stellen, worin er die Gerechtigkeit entwickelt, die aus dem Glauben an die Sündenvergebung in Christo Jesu stammt, auch sogar nicht jene Sünde im Auge habe,

die ſelbſt der Gerechte nicht ganz und gar ablegen wird, und daher auch nicht lehre, daß darum die Gerechtigkeit keine innere, ſondern eine äußere ſei. Es iſt bei Paulus nur davon die Rede, wie aus dem Ungerechten, in Feindſchaft mit Gott Befindlichen, ein Gerechter und mit Gott Verſöhnter werden könne; nur durch den Glauben an Chriſtus, ſagt er, wird dieſe weſentliche Verwandlung möglich. Daß aber dieſer Glaube eine Imputation der Gerechtigkeit Chriſti in dem Sinne umfaſſe, daß, nachdem der Sünder lebendig an Chriſtus glaubt, auch eine noch vorhandene ἁμαρτία = ἀνομία durch dieſen Glauben zum voraus vergeben ſei, ſagt er mit keinem Worte; vielmehr lehrt er mit der entſchiedenſten Beſtimmtheit, daß der Zuſammenhang mit Adam durch die Wiedergeburt wahrhaft aufgehoben werde, und durch dieſelbe eine Sündeloſigkeit in dem ſchon beſtimmten Sinne eintrete. Von Adam an, ſagt er, war herrſchendes Princip in der Welt die Sünde Röm. V, 14 ff.; von Chriſtus an, in Denen, die an ihn glauben und gerecht ſind, iſt herrſchendes Princip die Gnade. Röm. V, 18. 19. 21. Dieſe beiden Principien werden nun einander in der Art entgegengeſetzt, daß das erſtere durch die Aufnahme des zweiten in uns verdrängt wird. Wir ſind der Sünde abgeſtorben, und leben nicht mehr in ihr; VI, 2. Die Getauften ſind mit Chriſtus zu vergleichen: wie er geſtorben und dann zu einem neuen, verklärten Leben auferweckt wurde, ſo werden auch ſie (untergetaucht im Waſſer) begraben, und gehen als neue Menſchen hervor. VI, 3—5.

Der alte Menſch iſt mitgekreuzigt, damit der Leib der Sünde zerſtört werde, um nicht mehr der Sünde zu dienen. VI, 6. Befreit von der

Sünde wird der Gerechtigkeit und Gott gedient: ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ — τῷ θεῷ. VI, 18. 21.

Diese Stellen lassen eine Auslegung von Röm. VI, 12. 14., nach welcher zwar die Sünde (die Erbschaft von Adam) aufhöre zu herrschen, aber gleichwohl noch als solche mehr oder weniger wirksam und einflußreich da sei, entschieden nicht zu. Der Sinn ist demnach nicht der, als habe das alte Princip bei Constituirung des neuen im Menschen nur sein Prädicat «herrschend» verloren, während das Princip selbst nicht gewichen wäre; sondern das Princip selbst, welches eben das herrschende war, ist aus dem Kreise der wahrhaft Gläubigen verschwunden. Wie, wenn ein Tyrann gestürzt, und an seine Stelle ein Friedensfürst erhoben wird, nicht gesagt werden kann, der Tyrann sei zwar noch da, aber seines überwiegenden Einflusses beraubt, vielmehr gesagt werden muß, es sei eine wesentlich neue Ordnung der Dinge gegründet, und die Beziehung der Bürger zum Tyrannen habe aufgehört, so verhält es sich auch hier nach Paulus. Der Tyrann der Sünde ist für den Gerechten todt, und der Gerechte für ihn; dieser ist jenem abgestorben, die gegenseitigen Beziehungen haben radical aufgehört, kurz eine Befreiung ist eingetreten.

Im folgenden VII. und VIII. Capitel bestätigt sich diese Auslegung aufs Vollständigste. Nachdem, um nur den wichtigeren Theil des siebenten Capitels zu berühren, Paulus in der Person eines Unbekehrten den ungleichen Kampf zwischen Geist und Fleisch großentheils beschrieben hat, unterbricht er sich mit den Worten V. 24—25: «Wer wird mich von dem Leibe dieses Todes (von dem todbringenden Princip der Sünde, das in den Lüsten

des Leibes besonders hervortritt) befreien? und antwortet: Gott in Christo. Wenn er demnach VIII, 1. sagt, daß in den Christo Angehörigen keine Verdammung mehr sei, so kann er unmöglich meinen, daß dieselben zwar an sich immer noch verdammlich seien, weil das sündhafte Princip immer auch noch in ihnen bleibe, und sich wirksam erweise; daß daher auch ihre Gerechtigkeit keine innere, sondern nur eine imputirte sei, indem die Verdienste Christi die noch bleibende Sünde und Ungerechtigkeit eben verdecken. Alles verhält sich vielmehr ganz anders; da Paulus mit den deutlichsten Worten und in den verschiedensten Wendungen und Bildern eine Befreiung von dem alten Principe, eine Zerstörung, Ertödtung desselben gelehrt hatte, so muß er auch jetzt, wenn er sagt, es sei nichts Verdammliches in den Christo Angehörigen, lehren, es sei in Wahrheit und Wirklichkeit nichts Verdammenswerthes in denselben. Dies geht auch schon aus dem unmittelbaren Beisatze hervor: «da sie nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln,» so wie aus den noch weiter folgenden Versen, in welchen das früher von einer Verdrängung des alten durch ein neues Princip u. s. w. Vorgebrachte im Wesentlichen, wenn auch zum Theil in neuen Formen, wiederkehrt. Verhält es sich aber also, so konnte Paulus auch Nichts von einer imputirten Gerechtigkeit wissen.

Die Lehre von dieser stützte sich exegetisch vorzugsweise auf Röm. VII, 15 ff., wo man sich den Apostel als Bekehrten sprechend vorstellte, und darum ungefähr nur annahm, daß der Zustand, aus dem wir nach der Lehre der Katholiken durch die Willensverbindung mit Christus heraustreten, gerade der sei, in welchen

wir durch die Vereinigung mit ihm erſt gelangen. Wenn alſo der Apoſtel V. 19. ſagt: «das Gute, das ich will, thue ich nicht; das Böſe aber, das ich nicht will, thue ich;» V. 22 — 23. «nach dem innern Menſchen ſtimme ich dem Geſetze bei; ich ſehe aber ein anderes Geſetz in meinen Gliedern, welches dem Geſetze des Geiſtes widerſtreitet, und mich dem Geſetze der Sünde, das in meinen Gliedern iſt, gefangen gibt,» ſo glaubten die Reformatoren, hier ſei der Bekehrte beſchrieben, deſſen religiös-ſittliches Leben nun allerdings in einem Lichte erſchien, von dem aus ſeine Verdammungswürdigkeit nicht zu läugnen war. Hier iſt auch der Grund zu ſuchen, warum weder die Reformatoren, noch die ſymboliſchen Bücher ausdrücklich feſtſetzen durften, daß irgend eine Sünde geradezu mit der Gerechtigkeit aus dem Glauben unverträglich ſei; nur, wenn eine Sünde ohne alles Widerſtreben von Seiten des Geiſtes begangen wird, d. h. wenn der Glauben eigentlich ſchon gar nicht mehr da geweſen, iſt der förmliche Charakter der Todſünde (die nicht vergeben iſt) vorhanden.

Da nun aber doch auch für das ſittliche Leben ein entſchiedener Gewinn aus der Verbindung mit Chriſtus abgeleitet werden mußte, daſſelbe aber in dieſer Verbindung darin beſtehen ſoll, daß mit dem böſen Princip ein dem Menſchen geſchenktes höheres, gutes Princip (das πνεῦμα) kämpft, obgleich keines das andere entſchieden beſiegt, ſo folgte, wenn wir rückwärts ſchließen, daß vor der Verbindung mit Chriſtus alles Höhere und Gottverwandte im Menſchen im eigentlichſten Sinne todt, das göttliche Ebenbild verloren ſein mußte. Es ſtellt ſich demnach in dieſer Weiſe heraus, daß der Proteſtantismus *den ſittlichen Menſchen* im Chriſtenthum nicht viel

anders auffaßt, als der Katholik den ſittlichen Menſchen im Heidenthum; denn den Kampf läßt der katholiſche Lehrbegriff nach der entſcheidenden Stelle Röm. II, 14—15. auch ſchon im Heidenthume zu. Wollte nun umgekehrt der Katholik durch das Chriſtenthum eine Veränderung im Menſchen ſetzen, ſo mußte er, eben auch mit dem Apoſtel Paulus, eine Verdrängung des böſen Princips durch das gute behaupten, denn einen bloſen Kampf zwiſchen gut und bös nahm er ja ſchon vor und außer dem Chriſtenthum an. Daher bietet ſich uns auch von dieſem Standpunct aus das oben ſchon feſtgeſtellte Reſultat dar, daß der Proteſtantismus, indem er das ſündhafte Princip auch im Gerechtfertigten noch fortdauern, und nach den nähern Beſtimmungen der C. F. den alten Menſchen nie zur Thätigkeit für das Reich Gottes gelangen, und nur das Pneuma nach der höheren Richtung wirkſam ſein läßt, den Menſchen in ſich ſelbſt immer als todt und zum Tode ſündigend betrachten muß, nicht aber als in ſich ſelbſt Gott genehm und darum nur als läßlich fehlend.

Beiläufig und als Stoff zu weiterer Vergleichung abgebend, bemerke ich noch, daß es hierin auch ſeinen Grund habe, warum der Proteſtantismus die Geſetzeswerke (ἔργα τοῦ νόμου), d. h. jene, die der ſich ſelbſt überlaſſene Menſch entweder aus Antrieb des ihm angebornen oder wegen der Forderung des ihm äußerlich vorgehaltenen Sittengeſetzes verrichtet, mit den guten Werken (ἔργοις ἀγαθοῖς) in eine Kategorie ſtellt, während der katholiſche Lehrbegriff auch hierin einen weſentlichen Unterſchied eintreten läßt.

§. 43.

Schluß. Persönliches.

Nach dieſen Entgegnungen über die läßliche und Todſünde, wodurch gezeigt werden ſollte, daß beide Syſteme in den Begriffen hierüber nicht übereinſtimmen, und um ſo weniger eine Uebereinſtimmung darbieten, je umfaſſender der Gegenſtand unterſucht werde, habe ich nun noch eine perſönliche Klage gegen Herrn Baur vorzubringen. Er tadelt nämlich öfter an meiner Darſtellung, daß ich theils ganz unrichtige Vorſtellungen von dem proteſtantiſchen Lehrbegriffe meinen Leſern zubringe, theils übertriebene. Sollte Dies nun wirklich der Fall ſein, worüber indeß meine Erwiderungen wenigſtens meine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung abgeben, ſo wäre es, dächte ich wohl, genug damit, und meine Uebertreibungen ſollten nun nicht auch noch übertrieben werden. Eine jede hiſtoriſche Unwahrheit hat das für ſie ſo unglückliche, aber eben ſo natürliche als gebührende Geſchick, leicht widerlegt werden zu können; eine Uebertreibung aber iſt auch ſchon mehr oder weniger eine Unwahrheit, daher denn auch ihr Loos ohne Schwierigkeit vorausgeſagt werden kann. Legte ich daher Uebertreibungen in meiner Symbolik nieder, ſo gab ich ſelbſt dem Gegner ſcharfe Waffen gegen mich in die Hand, deren geſchickter Gebrauch an ſich ſchon mich verwunden oder auch tödten müßte. Wozu mochte es daher auch Herr Baur, um meine Symbolik vollkommen zu widerlegen, noch nöthig finden, mir auch hier wieder Dinge in den Mund zu legen, von welchen die Symbolik nicht nur Nichts erwähnt, ſondern das Gegentheil geradezu ausſpricht? S. 128 ſagt Herr Baur von mir, ich möchte die proteſtantiſche Lehre von der *Rechtfertigung ſo erſcheinen* laſſen, daß ſie dem Menſchen

nur ein Ruhekissen der sittlichen Trägheit bereiten wollte. Ich will mich nun gar nicht auf die zahlreichen Stellen berufen, in welchen ich irgend einen dogmatischen Inhalt der protestantischen Bekenntnißschriften, welcher sich mir als irrthümlich auswies, mit der Berufung auf ein Uebermaaß frommen Eifers von Seiten Luthers und der Seinigen erklärte, Was doch billig zu einem andern Ergebniß hinführen sollte, als zu dem, daß die protestantische Lehre nach meiner Ansicht absichtlich sittliche Trägheit begünstige; aber Eine Stelle, obgleich sie nicht die einzige ihrer Art ist, werde ich ausdrücklich hervorheben, um darauf die Beschwerde zu gründen, daß Herr Baur meine Darstellung höchst ungenügend wiedergegeben habe. S. 218. 2. Ausg. S. 188. 1. A. heißt es: «die Ueberzeugung, daß ich ganz unfehlbar durch Gottes Barmherzigkeit ohne irgend eine sittliche Verpflichtung an der Seligkeit Theil nehmen werde, kann zum feurigsten Danke, der im Leben sich schönstens erprobt, bestimmen, und Dies war es, was Luther auch von seiner Doctrin erwartete.» Hätte ich mich bestimmter aussprechen können?

Dagegen behauptete ich allerdings, und behaupte es noch, weil mich Herr Baur nicht im Geringsten vom Gegentheil überzeugen konnte, daß die Reformatoren, ohne es zu wollen, das Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen auf eine für das Erstere höchst nachtheilige Weise factisch festgestellt haben. Wie es aber sehr auffallend wäre, von irgend einem Schriftsteller, dessen Principien zu irrigen und gefährlichen Resultaten führen, ohne Umstände zu behaupten, er habe diese Resultate gewollt, ehe- fallend, dünkt es mich, wäre es, von einem ber diesen Schriftsteller, wenn

der Referent den Zusammenhang zwischen den irrigen Resultaten und den ihnen zum Grunde liegenden Principien nachweist, auszusagen, er würde dem Autor auf, er habe mit Absicht dergleichen Ergebnisse herbeigeführt, zumal wenn der Referent ausdrücklich das Gegentheil sagt.

Herr Baur sagt ferner S. 174: «eine Stelle in der ersten Ausgabe der loci theologici Melanchthons (Ausgabe von Augusti S. 32.) gibt dem Verfasser die Veranlassung S. 126. 1. A. S. 131. 2. A. den Protestanten die Lehre beizulegen: «« Gesetzt, du berauschest dich und schlemmest, lasse dir keine grauen Haare wachsen, und vergiß nicht, daß Gott ein guter Alter ist, der schon weit früher das Verzeihen gelernt hat, als du das Sündigen. »» Wir können kaum begreifen, wie dem Verfasser das Zartgefühl erlauben konnte, seinen Gegnern solche Worte in den Mund zu legen.» Diese angeführten Worte finden sich allerdings, nur mit einer Abweichung, auf die ich an sich Gewicht lege, hier aber nicht urgire, in meiner Symbolik. Die Veranlassung derselben gab mir aber die gleichfalls angeführte und unmittelbar vorausgehende Sittenlehre Melanchthons: «Was du auch immer thust, essen, trinken, mit der Hand arbeiten, lehren, ich füge noch hinzu: solltest du auch offenbar dabei sündigen, schaue nicht auf deine Werke, erwäge die Verheißung Gottes, zweifle im Vertrauen auf dieselbe nicht, daß du nun keinen Richter mehr im Himmel, sondern einen Vater im Himmel habest, dem du am Herzen liegst, nicht anders, wie Eltern ihre Söhne.» Diese Veranlassung zu meiner obigen Expostulation hat Herr Baur nicht angeführt; nun sei mir erlaubt, die Fragen aufzuwerfen: 1) wie es Herr Baur, ich sage nicht mit

seinem Zartgefühl überhaupt, sondern nur mit seinem kritischen Zartgefühl vereinbar finden konnte, eine Aeußerung eines Schriftstellers zu tadeln, ohne die Umstände, unter welchen derselbe sich also äußerte, genau anzuführen? Würde es Herr Baur auch nur im entferntesten Grade für kritisch genau halten, wenn sich Jemand auf die Worte des Psalmisten schlechthin beriefe: «es ist kein Gott,» ohne den ganzen Zusammenhang zu bezeichnen, nämlich: «der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott?» 2) Wodurch konnte sich das kritische Zartgefühl Herrn Baur's bestimmen lassen, Worten, die ich aus einer ganz speciellen Veranlassung aussprach, Worten, die sich nur auf eine Stelle Melanchthons beziehen, eine so allgemeine Ausdehnung zu geben, daß er sagt, ich lege den Protestanten die Lehre bei, gesetzt, du berauschest dich u. s. w.? Allerdings werde ich von einem Jedem, der sich obige Sittenlehre Melanchthons aneignet, von einem Jeden, der da sagt: «Was du auch immer thust, — solltest du auch offenbar dabei sündigen, schaue nicht auf deine Werke, erwäge die Verheißung Gottes u. s. w.» aussagen, daß Dies eine unbiblische, verkehrte und völlig verwerfliche Lehre sei; ich behaupte Dies auch jetzt, und fordere einen Jeden bei seinem Gewissen, bei seinem sittlichen Zartgefühle auf, ob er Melanchthons Lehrweise billigen könne. Aber nur dort wo ich eine solche Lehre finde, werde ich also urtheilen, und daher protestiren, daß man meiner Behauptung eine allgemeine Anwendung gebe. Sollte ich indeß daraus, daß Herr Baur meiner Expostulation eine allgemeine protestantische Bedeutung gibt, zu schließen berechtigt sein, daß er auch Melanchthons Worte als allgemein

protestantisch betrachte, dann würde ich keinen Anstand nehmen, alle Protestanten einer unbiblischen Sittenlehre zu beschuldigen. Allein, daß Herr Baur die melanchthonischen Worte nicht einmal anzuführen sich getraute, gibt mir den Beweis, daß er dieselben überhaupt lieber nicht gesagt wünschen möchte, und wohl wisse, daß sie sich auch die Protestanten im Allgemeinen nicht aneignen werden. Auch ich weiß Dies.

Wenn es endlich Herr Baur so ganz in der Ordnung findet, daß die κενοδοξία, die eitle Ruhmsucht, von Melanchthon auch dem Gerechten beigelegt werde, so ersuche ich ihn Gal. V, 24—26. Phil. II, 1—4 zu lesen.

D) Lehre vom Glauben.

§. 44.

Die Begriffsbestimmung, die Herr Baur vom protestantischen rechtfertigenden Glauben gibt, ermangelt der Genauigkeit.

Nun ist Herrn Baur's Vortrag über den rechtfertigenden Glauben einer kurzen Prüfung zu unterwerfen. Er meint S. 156, sowohl ältere als neuere katholische Theologen hätten sich bestrebt, in ihren Erklärungen über das Wesen des Glaubens dem protestantischen Begriffe so nahe als möglich zu kommen. Sollte etwa diese Ansicht den Sinn zulassen, daß die Katholiken stets im protestantischen Begriff vom Glauben noch Wahrheit anerkannt haben, d. h. in allen jenen Momenten, worin er nur mit ihrem Dogma übereinstimmt, so wäre diese Ansicht vollkommen richtig. Was aber das Eigenthümliche des protestantischen Begriffs vom Glauben betrifft, so

ſind die Katholiken ſo weit entfernt, ſich ihm nähern zu wollen, oder zu können, daß ſie vielmehr eine beſtändige Proteſtation dagegen einlegen müſſen. Herr Baur aber hat ſehr wenig dazu beigetragen, auch nur den orthodoxen Begriff ſeiner Confeſſion vom Glauben aufzuhellen, die Schwierigkeiten, die hier centnerſchwer auf dem Herzen der Katholiken ruhen, kaum berührt, und ſich theils damit begnügt, ſo allgemein gehaltene Beſtimmungen zu geben, daß das Beſondere und Eigenthümliche verwiſcht wird, wenigſtens nicht markirt hervortritt, theils durch die Uebertragung neuerer Erzeugniſſe auf den Boden der alten Zeit die Hervorbringungen dieſer ſelbſt unkenntlich gemacht. Der Glaube iſt ihm nämlich nicht blos eine Richtung des Erkenntnißvermögens auf Gott in Chriſto dem Sündenvergeber, auch nicht blos eine Richtung des Willens auf Gott in derſelben Beziehung, ſondern die Einheit von beiden, eine Richtung des Gemüths, des

würde, weil aber, Was implicite vorhanden ist, nicht immer auch explicite vorhanden sein muß, so kann der Glaube ein sittlich thätiger sein, wenn auch das in ihm enthaltene Princip der sittlichen Thätigkeit nicht gerade zu seiner reellen Entwickelung gelangt.» Mit anderen Worten werden wir kurz sagen können: nach Herrn Baur sei der rechtfertigende Glaube der Lutheraner die noch unentwickelte Einheit des religiös-christlichen Wollens und Erkennens. Hierauf, meint er endlich, gründe sich auch der entschiedene Vorzug des Protestantismus vor dem Katholicismus, der eine solche Einheit in seinen Lehren nicht habe; denn, da er den Glauben als Erkennen, die Liebe aber als Wollen auffasse, so sei damit schon ein anderes Princip gesetzt S. 164; weßhalb sich denn auch der protestantische Lehrbegriff schon in psychologischer Beziehung an Tiefe sehr vor dem katholischen auszeichne. S. 157.

Ich habe nun die Frage zuerst zu beantworten, ob in dieser Darstellung wirklich der protestantische Begriff vom rechtfertigenden Glauben mitgetheilt sei? Es macht mich aber schon stutzig, daß der Cardinal Sadoleto, als er vor dreihundert Jahren weniger sechs den deutschen Fürsten, um eine religiöse Eintracht und gemeinsame Verständigung herbeizuführen, in einer eigenen an sie gerichteten, wohl ausgearbeiteten Rede denselben Begriff vom Glauben vorlegte[1]), wie ihn Herr Baur entwickelt hat, die

1) Jacob. Sadol. S. R. E. Card. ad principp. Germ. Orat. Opp. Ed. Ver. 1738. Tom. II. p. 360. In fide vera spes et charitas sic *implicita* est, ut nullum eorum ab aliis possit divelli. Die ganze hiehergehörige Stelle S. §. 21. (nach der zweiten und dritten Auflage) der Symbolik. Epp. l. XIII. *n.* 2. *l. c. p. 45.* Justitiam voco, non vulgari

demüthigende Antwort hören mußte, er verstehe gar Nichts vom Lutherthum; ein in Wahrheit übles Prognostikon für Herrn Baur's Theorie.

Wenn Luther den rechtfertigenden Glauben beschreibt, so will er ausdrücklich die Liebe nicht in ihn aufgenommen wissen, und erklärt sich eben so entschieden dagegen, daß der Glaube als Erkenntniß mit der Liebe rechtfertige [1]). Nun könnte man zwar sagen, daß im rechtfertigenden Glauben als der Einheit vom evangelischen Erkennen und Wollen eben die Liebe noch nicht als solche hervorgetreten, noch nicht als besonderes Moment aus der Einheit ins Bewußtsein aufgenommen und ins Leben eingetreten sei, mit einem Worte, daß sich der rechtfertigende Glaube noch nicht differenziirt habe; eben so verhalte es sich mit der religiösen Erkenntniß: beide rechtfertigten eben schon als ihre unmittelbare Einheit, weßwegen Luther weder das sittliche noch das erkennende Moment besonders hervorheben wolle. Verhielte es sich aber also, so müßte auch Luther zu sagen geneigt gewesen sein, daß der Glaube, wenn er aus der Implication in seine Explication übergegangen, als religiöses Erkennen und

---

neque Aristotelico nomine, sed Christiano more et modo, eam quae omneis virtutes *complexa* continet: neque id humanis viribus sed instinctu influxuque divino.

1) Luther. Ausleg. des Br. an die Gal. Wittemb. Ausgabe I. Thl. S. 46. «Allein der Glaube machet gerecht, der durchs Wort Christum ergreift, und mit dem geschmücket oder gezieret wird, nicht der Glaube der die Liebe in sich schleußt.» Ist dem also, daß der Glaube «von die Liebe nicht gerecht machet, so ist es allerdings unnütz, und Nichts werd.» S. 46. Im größeren Zusammenhang kommen diese Stellen in der Symbolik vor §. 16., wo noch mehrere ähnliche zu finden sind.

sittliches Wollen rechtfertige: denn unbegreiflich wäre es doch, wenn er nur als implicirte Einheit von beiden rechtfertigte, also nur auf seiner untersten, noch unentfalteten Stufe, seine rechtfertigende Kraft aber in seinen höheren Formen verlöre. Auch ist ja der Gerechtfertigte *als solcher* immer gerecht, und er wird es wohl stets auch durch Ein und Dasselbe in ihm, durch das von Gott Gesetzte sein, durch Eine und Dieselbe Beziehung zu Gott. Nun will ich nicht in Abrede stellen, daß Manche es aus was immer für Ursachen nicht über die in sich selbst verschlungene Einheit von Erkennen und Wollen hinausbringen; von diesen werden wir daher immerhin sagen, sie seien gerecht durch den (implicirten) Glauben. Andere dagegen werden Fortschritte machen, und das in Einem und Demselben Beschlossene wird auseinandergehen, und sich als Erkennen und Wollen uns darbieten. Da sie nun aber immer noch gerecht sind, und ihr Glaube in diese beiden Besonderheiten sich entfaltet hat, so wird wohl von solchen Gerechten zu sagen sein, daß sie eben durch diese beiden gerecht seien vor Gott. Auch wird wohl natürlich von der Welt Nichts dagegen einzuwenden sein, immer noch sich so auszudrücken, daß der Glaube gerecht macht, da er ja im Erkennen sowohl als im Wollen sich einstellt, immer noch ihre Einheit ist und bleibt.

Es fragt sich nun, würde Luther, würden die Reformatoren es sich gefallen lassen, dem allein rechtfertigenden Glauben die Ausdrücke, «Erkennen und Wollen» zu substituiren, und somit zuzugeben, daß wir von einem Gerechten in irgend einer Periode seines Lebens sagten, er sei gerecht durch sein religiöses Erkennen und Wollen, oder Was diesem letzteren hier gleich ist, durch seine *Sittlichkeit und seine Liebe*? Mit Nichten hätte Luther

es zugegeben; denn er will in dem rechtfertigenden Glauben die Liebe nicht nur dort und darum nicht aufgenommen wiſſen, wo und weil ſie etwa noch nicht als Liebe hervor- und in das Bewußtſein eingetreten iſt; ſondern überhaupt nicht. Er ſagt, der Glaube ohne die Liebe macht gerecht; ſo könnte er ſich aber doch wohl nicht ausdrücken, ſei es, daß er den rechtfertigenden Glauben als den auffaßte, der implicite die Liebe in ſich enthielte; denn in dieſem Falle wäre ſie ſchon als Keim in ihm, und der rechtfertigende Glaube mithin nicht ohne ſie; höchſtens könnte er dann ſagen, ehe die Liebe ſich vollkommen oder auch nur einigermaßen aus ihm herausgebildet habe, mache er gerecht, aber nimmermehr könnte er ſagen, ohne die Liebe mache er gerecht; ſei es, daß er den genannten Glauben ſchon explicirt betrachtete, denn in dieſem Falle verſtünde es ſich noch mehr von ſelbſt, daß er nicht ohne die Liebe gerecht mache. Auch war Luthern ſo wenig als der Zeit vor ihm die von Herrn Baur beliebte Diſtinction unbekannt; meines Wiſſens aber haben ſie ſich derſelben in dem fraglichen Artikel niemals bedient, und den Katholiken bedeutet, ſie ſollten doch nicht ſo einfältig ſein, daß ſie die fides implicita und explicita mit einander verwechſeln. Auch hat Herr Baur keine Stelle dafür weder aus Luther, noch aus ſonſt einem Reformator, noch aus den ſymboliſchen Büchern für ſeine Anſicht beigebracht. Hienach wird der rechtfertigende Glauben wohl etwas Anders ſein, als die Einheit von Erkennen und Wollen.

Damit man mir aber nicht vorwerfen möge, ich berufe mich zu einſeitig auf Luther, und zu wenig auf die ſymboliſchen Schriften der Lutheraner, ſo will ich auch dieſe, wie es an ſich billig und gerecht iſt, abhören.

Die Vertheidigung der Augsburger Confession sagt: «durch den Glauben allein, nicht durch die Liebe, nicht wegen der Liebe oder der Werke erhalten wir Vergebung der Sünden, obgleich die Liebe dem Glauben folgt»[1]). — Der Glaube, um dessen willen der Mensch Sündenvergebung erhält, ist der rechtfertigende, von dem hier die Rede ist; dieser Glaube nun rechtfertigt allein. Unmöglich könnte der Gegensatz in der Art ausgedrückt sein, «nicht durch die Liebe, nicht wegen der Liebe» sei er der rechtfertigende, wenn der Glaube die implicirte Einheit von Erkennen und Wollen wäre; und noch weit weniger könnte es heißen «allein durch den Glauben,» wodurch eben die Ausschließung der Liebe vom Glauben, inwiefern er der rechtfertigende ist, bezeichnet wird. Auch wird gesagt, die Liebe folge dem Glauben; der letztere rechtfertige also schon, wenn auch die Liebe noch gar nicht da sei. Auch kann nicht gesagt werden, durch «Folgen» sei angedeutet, die Liebe sei als Keim im rechtfertigenden Glauben eingeschlossen, so daß derselbe eben nur auch durch die Liebe sei, Was er ist und vermag, denn dann müßten die Ausdrücke durchaus anders gewählt sein. Von Etwas, das als Keim in einem Dinge ist, und folglich dieses als solches mit constituirt, wird doch wohl nirgends gesagt, es folge auf dieses Ding: denn gewiß Niemand würde sagen, der Verstand und der Wille folgen auf die Seele.

Dieses Ergebniß wird durch die Concordienformel aufs Bündigste bestätigt. Denn diese sagt: «weder die

1) Apolog. IV. de justif. §. 26. p. 75. *sola* fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio *sequitur fidem.*

Reue, noch die Liebe, noch irgend eine andere Tugend iſt das Werkzeug, durch welches wir die Gnade Gottes, das Verdienſt Chriſti, und die Vergebung der Sünden ergreifen und aufnehmen können, ſondern der Glaube allein» [1]). Um alſo den Begriff des Glaubens zu gewinnen, wird uns zugemuthet, von der Reue, von der Liebe und jeder anderen Tugend, als da etwa ſind Demuth, Selbſtverläugnung, Milde, Sanftmuth, Treue u. ſ. w. zu abſtrahiren, von dem bloſen Erkennen und Anerkennen ohnedies, wie ſich uns noch ergeben wird, und dann ſollen wir zur Einſicht gelangen, Was Glaube ſei. Soviel iſt nun vorläufig abermal gewiß, daß der Glaube nicht die Einheit von Erkennen und Wollen ſein könne, da von allen obigen Tugenden nicht ausgeſagt wird, daß ſie vom Glauben umfangen ſeien, ſonſt könnten ſie ihm ja nicht entgegengeſetzt werden; ſie ſind alſo

mit ihrem lebendigen Grund, dem Glauben, in welchem sie sich zugleich wieder zusammenschließen, sind das Werkzeug, durch welches wir die Sündenvergebung ergreifen. Aber so hat die Concordienformel nicht gesagt. Wir sehen also auch, daß selbst in dem Falle, daß nicht nur die genannten und anderen Tugenden außer und neben dem Glauben im Menschen bestehen, sondern auch in dem Falle, daß sie aus ihm entstehen, ja mit ihm schon vorhanden sind, nicht gesagt werden könne, er allein rechtfertige den Menschen, wenn er nicht hinwiederum doch auch von allen unterschieden wäre, und getrennt von ihnen gedacht werden müßte. Dem Glauben, inwiefern er rechtfertigt, wird eine ganz eigenthümliche Function zugeschrieben, nämlich diese: die Gnade Gottes, das Verdienst Christi, und die Vergebung der Sünden zu ergreifen und aufzunehmen, eine Function die von keiner Tugend, weder in ihrem Keime noch in ihrer Vollendung verrichtet werden kann. Er geht auch aus keiner Tugend hervor, und stützt sich auf keine; denn er schaut allein auf das Verdienst Christi. Er kann zwar, von manchen guten Bewegungen begleitet sein, allein diese sittlich-frommen Bewegungen sind nicht er.

Hiemit stimmen auch die symbolischen Bücher überein, wenn sie im bestimmten Gegensatz zu guten Werken dem Glauben die allein rechtfertigende Kraft [1]) beilegen. Unter

---

1) Solid. Declar. III. de fid. just. §. 26. p. 662. cum vero quaeritur, unde fides hoc habeat, et quid requiratur, ut justificet et salvet? *tum non recte responderetur*, si quis diceret: fidem non posse justificare sine operibus: vel fidem, quatenus charitatem, qua formetur, *conjunctam* habet, justificare, vel fidei, ut justificet, necessariam *esse praesentiam bonorum* operum, vel bona opera esse

guten Werken verſtehen ſie wie die Katholiken und die alten lutheriſchen Theologen ſammt und ſonders alle guten inneren und äußeren Bewegungen der Wiedergebornen [1]). Alſo im Gegenſatz zu Allem, was im Menſchen durch die Wiedergeburt erneuert worden iſt, im Gegenſatz zur chriſtlichen Geſinnung, zur neuen Willensrichtung, zur Liebe und zu ihrem Hervortreten nach Außen u. ſ. w. rechtfertigt der Glaube. Was mag nun dieſer Glaube wohl ſein, der kein inneres und kein äußeres Thun des Gerechten ſein darf? Herr Baur wird ſagen, er rechtfertige eben nicht als Thun, nicht inwiefern er in Bewegung übergehe, ſondern inwiefern er die Potenz zu dieſen Bewegungen, inwiefern der Menſch an ſich erneuert ſei, und dann aus ſeiner inneren Erneuerung zur angemeſſenen Zeit die beſprochenen Bewegungen hervorgehen laſſen könne; der Glaube mache alſo gottgefällig als der erneuerte Geiſt in ſeiner Ruhe

[redacted]

eine äußere sein muß, und von allen inneren Veränderungen Nichts in sich aufnimmt.

§. 43.

Aechter Begriff dieses Glaubens.

Was ist also der rechtfertigende Glaube? muß ich immer noch fragen. Die symbolischen Bücher sagen, er sei das Instrument, das die Gnade Gottes und das Verdienst Christi ergreift [1]). Dies wird nun wohl so zu verstehen sein: Gott declarirt Jemanden um Christi willen als gerecht; in demselben Momente pflanzt er auch dem Menschen den Glauben ein, worin dieser zum Bewußtsein gelangt, daß er in die göttliche Huld aufgenommen sei. Die reine Gewißheit von der neuen Beziehung nun, in welche Gott das Individuum zu sich setzt, ist der rechtfertigende Glaube; nicht inwiefern diese Gewißheit im Menschen selbst auch ein neues Sein hervorbringt, oder in seiner Lebensrichtung Veränderungen erzeugt, und ihn innerlich gottgenehm macht. Hier liegt der Grund, warum der Glaube im protestantischen Sinn so oft nur als ein Wissen aufgefaßt wurde, und Luther selbst ihn nicht selten eine Erkenntniß nennt. Er ist auch nichts Anderes, als ein Wissen, aber kein Wissen von Lehrsätzen, sondern ein Wissen davon, daß das Subject, welches sich dieses Wissens erfreut, von Gott um Christi willen begnadigt sei. Und dieses Wissen darf auch kein Act des menschlichen Geistes sein, denn dann wäre

1) Solid. Decl. III. de fide just. §. 36. p. 662. fides enim tantum eam ob causam justificat, et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione Evangelii tanquam medium et instrumentum apprehendit *et amplectitur.*

es ja ſelbſt ein Werk, ſondern es iſt lediglich eine That Gottes im Menſchen.

So glaubt das lutheriſche Syſtem jegliche Anmaßung menſchlichen Verdienſtes abzuwehren; ſo alle Gerechtigkeit durch Werke zu vertilgen. Läugnen läßt ſich nicht: auf dem Gebiete der höchſten und feinſten Abſtraction bewegt ſich dieſe Lehre; daß Gott in Chriſto allein unſere Gerechtigkeit ſei; iſt auf eine ſo ſpitzige Weiſe dargeſtellt, daß darüber nicht mehr hinaus gegangen werden kann. Wollte man auch nur noch um eine Linie weiter gehen, ſo hieße es ſo viel: der Menſch bedarf nicht einmal der Gewißheit, daß Chriſtus für ihn geſtorben iſt, ſein Tod an ſich verſetzt Jeden, den Gott will, in den Himmel, nicht nur ohne die Bedingung der Lebensveränderung, ſondern ohne alle Bedingung: ſo ſehr ſoll alles menſchliche Zuthun ferne gehalten werden. Und dieſe reine, abſtracteſte Gewißheit gewährt in ſich ſelbſt, gewährt ganz allein die

selbst. Die genannte Verwechselung findet Statt, wenn Herr Baur S. 154 Einwürfe lösen will, welche katholische Theologen gegen die protestantische Lehre vom Glauben zu machen pflegen, oder wenn er S. 185 mir dafür ein sehr saures Gesicht macht, daß ich gesagt habe, die Tugend der Demuth sei im lutherischen Begriff vom rechtfertigenden Glauben nicht eingeschlossen u. dgl.

Doch zuweilen verläßt Herr Baur, unsicher wie er sich hier durchaus nur bewegt, seinen eigenen Standpunct, und kommt dem ächt lutherischen Begriff vom Glauben wieder ein wenig näher; so S. 192, wo er sagt: «Der protestantische Lehrbegriff macht daher aus dem einfachen Grunde die Rechtfertigung nicht von der Liebe, sondern von dem Glauben abhängig, weil nur der sich hingebende, das Dargebotene in sich aufnehmende Glaube, nicht aber die gleichsam auf gleichen Fuß mit Gott sich setzende Liebe, die dem Verhältniß, in welchem der Mensch als Sünder zu Gott steht, angemessene Richtung des Gemüths sein kann.»

Sehr richtig ist hier die Liebe von dem rechtfertigenden Glauben ausgeschlossen; allein wie ist es ihm doch auch möglich, Glaube und Liebe einander so entgegen zu setzen, da ihm der Glaube die Einheit des Erkennens und Liebens ist, und er uns sonst keine andere Art von Glauben kennen gelehrt hat? Nimmt man aus dieser Einheit die Liebe hinweg, so bleibt nur noch das Erkennen übrig, Was allein doch Herr Baur nicht Glauben nennen will, denn dagegen verwahrt er sich gar oft; faßt man aber beide zusammen, wie kann dann gesagt werden, der protestantische Lehrbegriff mache nicht von der Liebe, sondern vom Glauben die Rechtfertigung abhängig, gleich als wäre dieser etwas von der Liebe ganz

Unabhängiges und Abgeſondertes? Sodann, was iſt denn auch «ſich hingeben» an Gott Anderes, als «ihn lieben?» Wer ſich Gott hingibt, gibt damit doch wohl unmittelbar die böſe Welt hinweg, ſo daß die Eine Liebe die andere unmittelbar verdrängt. Gott hat uns doch wahrhaft nichts Anderes in Chriſto dargeboten, als Sündenvergebung um ſeiner Liebe willen; ergreifen wir nun dieſen Erweis göttlicher Liebe im hingebenden Glauben, Was könnte dieſer anders ſein, als der liebende Glaube (fides formata) oder die gläubige Gegenliebe, die ſich nicht auf gleichen Fuß mit Gott ſtellt, ſondern ſich ihm unterwirft?

§. 46.

Geneſis des Baur'ſchen Begriffs vom Glauben; Unterſchied von der Geneſis des ächt lutheriſchen Begriffs von ihm.

eine andere im Gefühle eben nur die unterste Stufe des religiösen Lebens anerkennt, und verlangt, daß sich dasselbe durch immanente Fortbewegung zum absoluten Begriff gestalten müsse, in welchem Denken und Sein, Subjekt und Objekt Eins sei. Die Geschichte der religiösen Idee in der Menschheit und die Geschichte derselben Idee im einzelen Menschen wird als dieselbe betrachtet, und man sieht leicht, daß nach einer solchen Ansicht eine äußere Offenbarung nicht mehr verstanden, und Christus nicht als außerordentlicher Offenbarer und Welterlöser, der eine frühere abnorme Bewegung abbricht, und eine neue entgegengesetzte eröffnet, aufgefaßt werden könne. Von solchem Standpuncte aus scheint nun auch Herr Baur den rechtfertigenden Glauben zu betrachten. Er ist ihm die Einheit vom christlich religiösen Erkennen und Wollen, aber die noch ganz unvermittelte, noch ganz in sich selbst verschlossene (ein μὴ ὄν); sie besondert sich aber allgemach in einzele Bestimmtheiten, welche sich von Seiten des Erkennens zu den einzelen Erkenntnissen, und von Seiten des Wollens zu den einzelen Tugenden entfalten. So glaubt er, wie wir gehört haben (§. 44.), die Einheit des Princips von Erkennen und Wollen festzuhalten, während im Katholicismus der Glaube nur Princip des Erkennens sei, und erst rechtfertige, wenn ein anderes Princip, das christliche Wollen, herbeikomme. Ohne von dem Mißbrauch des Wortes «Princip» zu sprechen, bemerke ich nur, daß Herr Baur von der Theologie seiner eigenen Gemeinschaft vollständig abweicht. Mit der genauesten Uebereinstimmung lehren alle protestantischen Gottesgelehrten, von Chemnitz an bis zum Verschwinden der lutherischen Orthodoxie, drei Arten von Glauben seien

zu unterscheiden; 1) der, welcher in einer bloßen Kunde von Gott bestehe; so glaubten, sagen sie, die Teufel, die Ketzer, die Heuchler, die Gottlosen überhaupt (fides est notitia); 2) sei er Zustimmung (assensus) zu der von außen empfangenen Kunde; nun sei die angebotene Wahrheit von den Erkenntnißkräften ergriffen; werde endlich 3) die von den Erkenntnißkräften auf- und angenommene Kunde auch noch in den Willen aufgenommen, dann sei er die Fiducia, der rechtfertigende Glaube. Immer wird dann hinzugefügt, die zweite Art von Glauben setze die erste, und die dritte die zweite voraus. Ganz in Uebereinstimmung mit dem Begriff einer äußeren Offenbarung wird also zuerst ein von Außen dargebotener Unterricht, sodann ein durch diesen vermitteltes religiöses Erkennen festgehalten, von welchem hierauf der Wille oder das Herz (oft heißt es auch Wille und Herz) in Anspruch genommen wird, so daß also nicht zuerst die Einheit von Erkennen und Wollen (Religion im Herzen) vorhanden ist, und hierauf ein jedes von diesen als besondere geistige Bestimmtheit hervortritt; vielmehr ist das Erkennen als eine geistige Bestimmtheit schon da, worauf erst die Bestimmung des Willens und des Herzens folgt. Was also Herr Baur dem katholischen Dogma von zwei unvereinigten Principien vorwirft, trifft das protestantische nicht minder als das katholische. Doch inwiefern Etwas der Art überhaupt beiden Systemen, oder einem von beiden vorgeworfen werden kann, überhaupt, Was Wahres und Falsches in diesem Vorwurf liegt, wird sich uns sogleich ergeben. Zuvor aber muß ich noch einige Bemerkungen zum Vorgetragenen machen.

Durch dieſe an Herrn Baur gerichtete Darſtellung habe ich mir nämlich den Weg gebahnt, das Unbegreifliche der proteſtantiſchen Theorie von dem rechtfertigenden Glauben mit wenigen Worten nachzuweiſen. Ich ſpreche hier nicht davon, wie von einem Ergreifen der angebotenen Kunde der Erlöſung durch das Erkenntnißvermögen und den Willen Rede ſein kann, wenn doch der Menſch das Ebenbild Gottes, das natürliche Vermögen für die göttlichen Dinge, d. h. die religiöſe Anlage, ſowohl nach der Willens- als nach der Erkenntnißſeite hin durch den Fall verloren hat. Aber Anderes muß ich zur Sprache bringen. Wie war es möglich, ſich unter dem rechtfertigenden Glauben eine Aufnahme der Erlöſung in den Willen zu denken, ohne dieſen unmittelbar dadurch als einen verwandelten aufzufaſſen, alſo ohne Das, was den Glauben zum rechtfertigenden macht, lediglich als die veränderte Willensrichtung, als eine Tugend, ja als die Tugend ſchlechthin zu betrachten, die eben die Liebe ſei? Wie war es alſo möglich, denſelben Glauben nicht geradezu als die fides formata der Katholiken, als den durch die Liebe belebten Glauben aufzufaſſen? Aber nein, Dies ſollte er nicht; die Liebe ſollte dem rechtfertigenden Glauben nicht weſentlich, ſie ſollte kein denſelben innerlich bedingender, ihn gerade zu einem ſolchen machender Beſtandtheil ſein! Hat aber der Wille die Erlöſung in ſich aufgenommen, ſo muß er ſich durch dieſen Act unmittelbar doch gewiß zu Chriſtus hinwenden, und eben darum auch vom Fleiſche und allem Böſen hinweg; iſt aber nicht dieſes Hingewandtſein zu Gott in Chriſto weſentlich die höhere Liebe (vergl. §. 45. Ende), Befreiung von Selbſtſucht und Selbſtliebe? Wie klar iſt dagegen die katholiſche Lehre! Der Glaube iſt das zweifelloſe

Fürwahrhalten des durch Jeſus Chriſtus Geoffenbarten; die Liebe iſt die Wirkung dieſes Fürwahrhaltens auf den Willen, vermittelt durch die göttliche Gnade, ſo daß der Menſch in der Liebe Gott und Chriſtus ganz angehört. Nun iſt der Menſch gerecht vor Gott! Drücken wir Daſſelbe mit beſonderer Anwendung auf die Sündenvergebung in Chriſto aus, ſo heißt es ſo viel: die Vernunft erkennt als wahr, daß der Menſch in Sünde ſei, daß er in verkehrter Richtung lebe, indem er anſtatt Gott die Welt liebe, ſeine Beſtimmung verloren habe, und unſelig jetzt ſchon ſei, und noch unſeliger werde; daß aber Gott gleichwohl liebevoll, gnädig und barmherzig das Heil aller Menſchen wolle, und um der Hingebung ſeines geliebten Sohnes willen die Sünde wirklich allen Jenen, die, auf die Gerechtigkeit des Sohns ſich ſtützend, voll von Reue ihm ſich nahen, vergebe. Dieſe objective Wahrheit, und in derſelben die objective Erlöſung hält

§. 47.

Besondere Würdigung der Behauptung Herrn Baur's, daß durch den protestantischen Begriff des Glaubens eine Einheit des erlösenden Princips gegeben sei, die im katholischen Dogma fehle.

Sofort gebe ich über die von Herrn Baur verlangte Einheit des Princips den nöthigen Aufschluß. Daran darf ich wohl nicht erst erinnern, daß in dem durch die Erbsünde gesetzten Zustand der Entfremdung von Gott nicht nur Geist und Sinnlichkeit im Kampfe begriffen sind, sondern auch die verschiedenen Glieder des geistigen Organismus, wie Paulus so schön uns lehrt. Von der Aufhebung dieses letzteren Zwiespalts ist hier allein die Rede; aufgehoben aber ist er allerdings, wenn Erkennen und Wollen Eins geworden sind in ihrer Richtung auf Gott, man mag diese Einheit nennen wie man will. Der Katholik muß daher, wie sich schon von selbst ergibt, diese Einheit erst mit dem Act der Rechtfertigung, die ihm mit der Heiligung Eins ist, eintreten lassen. Er läßt sie aber in der Art eintreten, daß sie nach seinem Systeme von dem Einem Princip der Gnade ausgeht und vollendet wird; daß Eine und Dieselbe Wahrheit in das Erkennen und Wollen eindringt, und dort nur in einer anderen Form als hier erscheint; daß endlich das Erkenntniß- und Willensvermögen, durch die Gnade und die Kraft der Wahrheit in Bewegung gesetzt, sich gegenseitig bestimmen, so daß der Wille die Intelligenz, und umgekehrt die letztere den ersteren bei jedem Acte unterstützt, wie Dies in der Natur des menschlichen Geistes, der Einheit der wollenden und erkennenden Kräfte, liegt. Der Glaube selbst also schon, welchen der Katholik in das Erkenntnißvermögen setzt, wird doch als ein mit

dem Willen vollzogener Act angeſchaut (fides est actus voluntarius). Die erſte Veranlaſſung, dieſe Beſtimmung ins Bewußtſein aufzunehmen, gaben die Gnoſtiker, welche vermöge ihrer Anſicht von der Conſubſtantialität des menſchlichen Geiſtes mit Gott den Glauben, gleich der Gnoſis, als einen (natur) nothwendigen Act, nicht als einen ſittlich freien betrachteten, und öfters der intellectuellen Anſchauung gleichſetzten, die allerdings vom evangeliſchen Glauben, der auf der Auctorität Chriſti beruht, und das Unſichtbare und Zukünftige, eine höhere Weltordnung, aus ſittlichen durch Freiheitsgebrauch zu befriedigenden Bedürfniſſen feſthält, obſchon er nicht ſchaut, weſentlich verſchieden iſt [1]).

1) Clem. Alex. Strom. l. II. §. 3. Opp. Ed. Wirc. t. II. p. 231. Ἐνταῦθα φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην· καθὸ καὶ ἐπὶ ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν, τὰ μαθήματα ἀναποδεικτῶς εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ. Οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἁπλοῖς ἀπονείμουσιν ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν, τοῖς φύσει σωζομένοις, κατὰ τὴν τοῦ διαφέροντος πλεονεξίαν σπέρματος ἐνυπάρχειν βούλονται, μακρῷ δὲ κεχωρισμένην πίστεως, ἣ τὸ πνευματικὸν τοῦ ψυχικοῦ λεγόντες. οὔκετ' οὖν προαιρέσεως καθόρθωμα ἡ πίστις, εἰ φύσεως πλεονέκτημα· οὐδ' ἀμοιβῆς δικαίας τεύξεται, ἀναίτιος ὤν, ὁ μὴ πιστεύσας· καὶ οὐκ αἴτιος ὁ πιστεύσας· πᾶσα δὲ ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπιστίας ἰδιότης καὶ διαφερότης οὔτ' ἐπαίνῳ, οὔτε μὲν ψόγῳ ὑπόπεσοι ἄν, ὀρθῶς λογιζομένοις, προηγουμένην ἔχουσα τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνάτου φυσικὴν ἀναγκὴν γενομένην. Das Ende lautet in der Ueberſetzung ſo: Voluntariae ergo ac liberae electionis non est fides utique officium, si est naturae praerogativa: neque justam consequetur retributionem, qui non credi-

So tritt demnach das Anerkennen der Heilslehre schon mit dem freien Willen ein, obgleich sie noch nicht gleich Anfangs im Willen ausgeprägt ist. Aber die Intelligenz wirkt hierauf auch auf den Willen zurück, wie er auch sie mit bewegte, in welcher gegenseitigen Solicitation eben das Streben nach Einheit, Ruhe und innerem Frieden sich unabläſſig kund thut. Hat die in der Vernunft bereits befestigte Wahrheit in dem Willen auf Antrieb der göttlichen Gnade die nöthigen Wirkungen hervorgebracht, dann ist der Mensch in der gehörigen Vorbereitung, den rechtfertigenden Act Gottes aufzunehmen. Das nun mitgetheilte Pneuma setzt sich in der Mitte der Seele fest, und wirkt nach allen Richtungen hin, als der neue höhere Lebensgrund zurück, und einigt erst recht und (allmählig vollkommen) alle Kräfte des Geistes. Wie dieselben schon in einer gewissen Disposition nach oben sein müssen, um es aufnehmen zu können, so werden sie auch hinwiederum nach derselben neuen Richtung zu Gott hin der Vollendung entgegengeführt, nachdem sie es aufgenommen haben. Dies ist wohl der Sinn des Conciliums von Trient, wenn es lehrt, daß dem Menschen in der Rechtfertigung Glaube, Liebe und Hoffnung zugleich eingegossen werden, obschon er vor der Rechtfertigung schon glaubte, einigermaßen liebte und hoffte; es will nicht blos lehren, daß der Gerechte nur als glaubend, hoffend und liebend zugleich gerecht

---

dit, quia ejus culpa id non evenit; nec is qui credidit, quia causa non fuit. Nulla autem fidei et incredulitatis proprietas vel differentia laudi vel vituperationi fuerit obnoxia, si recte consideremus, cum habeat praecedentem naturalem necessitatem, quae orta est ab eo, qui *potest omnia.*

sei, sondern auch eben sagen, daß dem Menschen durch die Rechtfertigung, durch den mitgetheilten Geist Ein Alles durchdringendes, alle geistigen Kräfte in ihren genommenen Richtungen vollendendes und wahrhaft einigendes Princip zufließe, so daß alles Vorhergegangene eben nur Einleitung, Einführung gewesen sei, und die angestrebte Einigung nun erst vollzogen werde. Wenn der Geist mit Gott Eins ist, ist er es auch in sich selbst. Die sogenannten mystischen Theologen des Mittelalters nennen daher den durch die Rechtfertigung erzeugten Zustand des menschlichen Geistes die Ruhe desselben, und in weiterer Verfolgung des Bildes fügen sie hinzu, er wirke nun nicht mehr, sondern Gott allein, weil nämlich die Sünde getilgt, und das Gottwiderstrebende entfernt ist, und nur mit Gott und zu Gott hin gewirkt wird, nicht als wollten sie sagen, der Geist wirke nun gar nicht mehr. Tauler sagt: «Und dann so ist Gott in eime wirkende, und der Mensch in eime leidende, so ein jeglich Ding wird gesetzt in seine Ruhe: und dann so wirket Gott in der Seele, und die Werke heißen weselich; denn sie entspringen aus göttlichem Wesen, und geschehen in dem Wesen (in der innersten Tiefe) der Seelen. Und mit den göttlichen Werken, so werden alle böse Werke vertilget, die je geschehen, und davon so wird der Mensch geabsolviret a póna et a culpa, das ist von Pein und von Schuld; wann (denn) mit dem daß sich Gott offenbaret in der Seele, so muß alle Anderheit entweichen, und muß Gott allein lassen Herr sein, und nichtes nicht mag da regniren denn Gott .... Der Mensch wird überschüttet mit göttlicher Kraft, und alle seine Kräfte werden gestärket mit der Kraft Gottes: das ist Geburt geschieht in dem Wesen

der Seele, so bricht sie aus in alle Kräfte, und jegliche empfahet eine göttliche Kraft, allem dem zu widerstehen, das wider Gott ist .... Und dann so wird göttliche Kraft empfangen, so alle Kräfte des Menschen gekehret sind zu der Geburt, die da geschieht in dem Grund der Seelen .... und also müssen alle Kräfte gesammnet sein in ein Warten der göttlichen Geburt (vereinigt sein in einen Blick auf dieselbe)[1]. » Die Einheit ist Ziel, nicht Anfang.

Herr Baur legt einen besondern Werth darauf, daß der katholisch-dogmatischen Kirchensprache ein Ausdruck für « Herz », « Gemüth », der Grundkraft des religiösen Menschen, fremd sei, und daß sie darum auch kein Wort besitze, welches alle aus dieser einen Grundkraft stammenden verschiedenen Richtungen umfasse, wie das protestantische « Glaube, » wodurch eben angedeutet sei, daß dem Katholilismus das Tiefe abgehe. Hierauf ist nur zu erwidern, daß der protestantische Begriff von Glaube von Herrn Baur mißverstanden worden, daß « Herz » in der heiligen Schrift schon so vieldeutig sei, daß sich dieses Wort gar nicht zu einer dogmatischen Formel eignet, und eben so auch « Gemüth » keinen Begriff bezeichnet, über den man sich auch nur einigermaßen verständigt hätte. Endlich ist die durch die Rechtfertigung zu bewirkende Einheit weit höherer Art, als daß sie durch die Formeln « Herz », « Gemüth » nur irgend richtig bezeichnet werden könnte. Ich lobe mir die katho-

1) Joh. Taulers Nachfolge des armen Lebens Christi (Ausg. v. H. Schloßer) Frankf. 1833. S. 338 ff. Warten heißt wahrnehmen; lugen, hinblicken auf etwas, auf der Warte stehen. *S. die Erklärungen S. 488.*

sei, sondern auch eben sagen, daß dem Menschen durch die Rechtfertigung, durch den mitgetheilten Geist Ein Alles durchdringendes, alle geistigen Kräfte in ihren genommenen Richtungen vollendendes und wahrhaft einigendes Princip zufließe, so daß alles Vorhergegangene eben nur Einleitung, Einführung gewesen sei, und die angestrebte Einigung nun erst vollzogen werde. Wenn der Geist mit Gott Eins ist, ist er es auch in sich selbst. Die sogenannten mystischen Theologen des Mittelalters nennen daher den durch die Rechtfertigung erzeugten Zustand des menschlichen Geistes die Ruhe desselben, und in weiterer Verfolgung des Bildes fügen sie hinzu, er wirke nun nicht mehr, sondern Gott allein, weil nämlich die Sünde getilgt, und das Gottwiderstrebende entfernt ist, und nur mit Gott und zu Gott hin gewirkt wird, nicht als wollten sie sagen, der Geist wirke nun gar nicht mehr. Tauler sagt: «Und dann so ist Gott in eine wirkende, und der Mensch in eine leidende, so ein jeglich Ding wird gesetzt in seine Ruhe: und dann so wirket Gott in der Seele, und die Werke heißen weselich; denn sie entspringen aus göttlichem Wesen, und geschehen in dem Wesen (in der innersten Tiefe) der Seelen. Und mit den göttlichen Werken, so werden alle böse Werke vertilget, die je geschehen, und davon so wird der Mensch geabsolviret a pœna et a culpa, das ist von Pein und von Schuld; wann (denn) mit dem daß sich Gott offenbaret in der Seele, so muß alle Anderheit entweichen, und muß Gott allein lassen Herr sein, und nichtes nicht mag da regniren denn Gott .... Der Mensch wird überschüttet mit göttlicher Kraft, und alle seine Kräfte werden gestärket mit der Kraft Gottes: das ist, so die Geburt geschieht in dem Wesen

der Seele, so bricht sie aus in alle Kräfte, und jegliche empfahet eine göttliche Kraft, allem dem zu widerstehen, das wider Gott ist .... Und dann so wird göttliche Kraft empfangen, so alle Kräfte des Menschen gekehret sind zu der Geburt, die da geschieht in dem Grund der Seelen .... und also müssen alle Kräfte gesammnet sein in ein Warten der göttlichen Geburt (vereinigt sein in einen Blick auf dieselbe)[1]. » Die Einheit ist Ziel, nicht Anfang.

Herr Baur legt einen besondern Werth darauf, daß der katholisch-dogmatischen Kirchensprache ein Ausdruck für « Herz », « Gemüth », der Grundkraft des religiösen Menschen, fremd sei, und daß sie darum auch kein Wort besitze, welches alle aus dieser einen Grundkraft stammenden verschiedenen Richtungen umfasse, wie das protestantische « Glaube, » wodurch eben angedeutet sei, daß dem Katholilismus das Tiefe abgehe. Hierauf ist nur zu erwidern, daß der protestantische Begriff von Glaube von Herrn Baur mißverstanden worden, daß « Herz » in der heiligen Schrift schon so vieldeutig sei, daß sich dieses Wort gar nicht zu einer dogmatischen Formel eignet, und eben so auch « Gemüth » keinen Begriff bezeichnet, über den man sich auch nur einigermaßen verständigt hätte. Endlich ist die durch die Rechtfertigung zu bewirkende Einheit weit höherer Art, als daß sie durch die Formeln « Herz », « Gemüth » nur irgend richtig bezeichnet werden könnte. Ich lobe mir die katho-

1) Joh. Taulers Nachfolge des armen Lebens Christi (Ausg. v. H. Schloßer) Frankf. 1833. S. 338 ff. Warten heißt wahrnehmen; lugen, hinblicken auf etwas, auf der Warte stehen. S. die Erklärungen S. 488.

liſche Kirche, daß ſie durch die bibliſchen ſo klaren und beſtimmten Formeln, durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe ſei der Menſch gerecht, ihren Begriff ausdrückte, da die dieſen drei Tugenden entſprechenden Grundkräfte der Seele dieſe ſelbſt ganz umfaſſen. Unklarheit iſt nicht Tiefe. Bedeutungsvoll iſt es aber, daß die Katholiken die Liebe als das eigentliche Leben des Glaubens betrachten: es hängt Dies damit zuſammen, daß der Katholicismus ſocialer und inniger iſt.

§. 48.

Herr Neander und Baur über den Glauben. Einiges über die Pauliniſche πίστις.

Ich habe in der zweiten Auflage der Symbolik S. 137 ff. ſchon ausgeführt, daß das Verhältniß, welches der proteſtantiſche Lehrbegriff zwiſchen dem rechtfertigenden Glauben und der Liebe anſetze, ſehr irrig ſei; indem, wenn der Glaube als gleichbedeutend mit Vertrauen auf

[redacted]

Begriffsverwirrung! und damit schließt, er überlasse es Andern, das eitle Beginnen, als Erstes setzen zu wollen, was seiner Natur nach nicht das Erste sein könne (den Glauben im protestantischen Sinn durch einen Keim der Liebe bedingt sein zu lassen), mit dem gebührenden Namen zu bezeichnen. Nach dem Referate des Herrn Baur haben meine Sätze wirklich keinen Zusammenhang, es ist alles halb und verwirrt. Eine solche Sprache, wie sie Herr Baur an diesem und an anderen Orten führt, hatte, ich gestehe es, beim Anfang der Lectüre seiner Schrift Ueberraschendes und Schmerzliches für mich; aber ich gewahrte bald, daß er gerade an jenen Orten, an welchen er sich mit der heftigsten Bewegung gegen mich ausspricht, in der größten Noth sich befunden habe, und daß es seine verzeihliche Sitte sei, den Unmuth und Aerger, den er darüber empfindet, daß ihn das System, dessen Vertheidigung er übernommen habe, nicht unterstütze, an mir auszulassen. Schade nur, daß dergleichen Empfindungen gern alle Objectivität der Betrachtung unmöglich machen. Was nun aber meine Behauptung betrifft, daß der Glaube als Vertrauen und Hingabe an Christus schon einen Keim der Liebe voraussetze (eine Behauptung, die sich mir seither durch fortgesetztes Nachdenken vollkommen bestätigt hat), so macht es mir große Freude, und gibt mir eine schöne Genugthuung, daß ich in Neanders inzwischen erschienener Geschichte der Apostel ganz dieselbe Ansicht wieder gefunden habe. Der berühmte Gelehrte äußert sich also: »Aus dem Wesen des Glaubens als lebenbestimmenden Princips sind daher auch überhaupt die eigenthümlichen Grundideen der christlichen Sittenlehre abzuleiten. *Aus dem Glauben geht* von selbst die das ganze Leben

auf Gott beziehende, daſſelbe ihm zum Dienſte, zur Darſtellung und Förderung ſeines Reichs weihende Liebe hervor. Ja in dem Glauben, wie ihn Paulus auffaßt, iſt die Liebe ſchon dem Keime nach enthalten, denn was den Glauben in dieſem Sinne von Aberglauben unterſcheidet, iſt eben, daß dieſer, aus Furcht vor ſinnlichem Uebel hervorgehend, nur einen Erlöſer von ſolchem verlangt, der Glaube hingegen aus dem Gefühl der Unſeligkeit in der Sünde als ſolcher, der Entfremdung von Gott, in ihr ſelbſt in einem Verlangen nach der Gemeinſchaft mit Gott hervorgeht, was ja ſchon die zum Grunde liegende, nur noch zurückgehaltene und gehemmte Liebe zu Gott vorausſetzt. Indem nun aber die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in dem Erlöſungswerk, welche der

sie bildet das Leben nach dem himmlischen Vorbilde, welches der Glaube ihr vorhält. Das ganze christliche Leben erscheint als das Eine Werk des Glaubens, und so alle einzelen guten Werke als nothwendiger unmittelbarer Ausdruck des Glaubens, Früchte desselben, Merkmale der durch den Glauben hervorgebrachten neuen Schöpfung. Wie auf das Werk des Glaubens läßt sich auch auf die Thätigkeit der Liebe Alles zurückführen »[1]). Weiter unten in der Untersuchung der Frage, inwiefern Paulus die Liebe das Größte nenne, bemerkt Herr Neander: « Es ist zwar richtig, Was von dem katholischen Standpuncte gesagt worden, daß die Liebe dem Glauben als dem lebendigen allein seine wahre Bedeutung geben kann, und daß sie das unterscheidende Merkmal zwischen dem todten und dem lebendigen Glauben macht[2]). Es ist auch richtig, daß die Liebe den Unterschied zwischen der ächtchristlichen und fleischlichen, selbstsüchtigen Hoffnung bildet. Aber in dieser Beziehung kann doch Paulus nach seinem Ideenzusammenhang gewiß nicht sagen wollen, daß die Liebe das Größte sei; denn auch die Liebe in ihrer wahren christlichen Bedeutung setzt den Glauben voraus, und wiederum setzt auch der Glaube gewissermaßen die Liebe voraus, und das, was Paulus mit diesem Namen des Glaubens bezeichnet, besteht nur im inneren Zusammenhang mit der Liebe, schließt sie in sich »[3]).

---

1) Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. S. 584 ff.

2) Der fides informis und der fides formata. Anmerkung von Herrn Neander.

3) Neander a. a. O. S. 593–594. — Was nun Herr Neander noch hinzufügt: «daß Paulus die Liebe deßhalb das

Die von Herrn Neander gegebene Erklärung des rechtfertigenden Glaubens nach Paulus unterscheidet sich von dem Begriff, den die Katholiken von der Rechtfertigung geben, so viel ich sehe, nicht. Hätten die Reformatoren den Glauben in der Art aufgefaßt, so bestünde keine confessionelle Differenz im Artikel von der Rechtfertigung; es würde alsdann der Unterschied nur eine wissenschaftliche Bedeutung haben, indem es sich lediglich darum handelte, ob die pauliniſche πίστις die Liebe zugleich umfasse, oder ob sie an sich nur im Anerkennen der evangeliſchen Heilslehre bestehe. Und hierin kann allerdings eine Verschiedenheit von Meinungen stattfinden; denn obgleich sich die meisten neueren protestantiſchen Exegeten, und unter dieſen Männer, die ich sehr verehre, für dieſelbe Erklärung, wie Herr Neander, aussprechen, so iſt die Sache doch noch nicht so klar. Es fragt sich nämlich, ob im Wortsinne von πίστις die Liebe schon eingeſchloſſen iſt, oder ob sich im Sinne Pauli dieſelbe nur mit der πίστις verband, durch eine Redefigur, gemäß welcher mit dem Anfang

Größte nenne, weil sie allein die ewig bleibende Form der Verbindung des Geistes mit dem Göttlichen sei, allein Das, was über das irdiſche Leben hinaus fortdaure, Was nie einem höheren Standpunct der Lebensentwickelung weiche, ſondern nur immer vollkommener sich entwickeln ſolle» iſt wohl die richtige Ansicht, aber nicht dem katholiſchen Dogma entgegen. Die gewöhnliche Erklärung der betreffenden pauliniſchen Stelle, welche die katholiſchen Theologen geben, sagt Daſſelbe aus. Sie erklären ſie nämlich ſo, daß die Liebe größer sei, weil ſie bleibe, während der Glaube aufhöre, weil er in ein Schauen übergehe, eben ſo die Hoffnung, weil ſie erfüllt werde. — Sie verſtehen alſo unter dem Größerſein der Liebe nicht, daß ſie für uns nothwendiger ſei als der Glaube.

auch zugleich der Fortgang und die Vollendung gedacht wird, ohne daß das Wortzeichen, welches den Anfang ausdrückt, an sich schon auch den Fortgang und die Vollendung bedeutete. Denn, daß sich Paulus, wenn er z. B. Röm. V, 1. sagt: «gerechtfertigt also aus dem Glauben, haben wir Frieden mit Gott, durch unseren Herrn Jesus Christus,» in dem Glauben zugleich die Liebe wenigstens mitdachte, ist kein Zweifel. Wenn aber das Wort πίστις die ἀγάπη schon in sich schlösse, dann wäre es doch nicht leicht erklärlich, warum Paulus Gal. V, 6. sagt: «denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung Etwas, noch Vorhaut, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist.» Bezeichnete nämlich πίστις an sich schon auch ἀγάπη, oder schlösse jene diese auch nur dem Keime nach ein, wie könnte er beide so unterscheiden, daß erstere durch die letztere wirke? Auch I Kor. XIII, 2. wird auf eine sehr merkwürdige Weise der Glaube von der Liebe unterschieden, wenn der Apostel sagt: «und wenn ich allen Glauben hätte (πᾶσαν τὴν πίστιν), so daß ich Berge versetzte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich Nichts»; und am Ende des Capitels sagt er nochmal unterscheidend: «jetzt bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, die größere von ihnen aber ist die Liebe.» Wenn dort der Glaube ohne die Liebe gedacht wird, und zwar in der Art, daß er Nichts sei, ohne sie, selbst in seiner bestimmtesten Entschiedenheit, d. h. für sich keine wahre Gemeinschaft mit Gott begründe, hier aber die Liebe als das Größere vorgeführt wird, so hätte man doch wohl Grund, die Wortbedeutung von πίστις und ἀγάπη genau zu unterscheiden, und den Begriff von dieser nicht an sich schon im Wortzeichen von jener irgend eingeschlossen zu deuten. So

unterschieden demnach die meisten katholischen Theologen Glauben und Liebe, und sagten von jenem, daß er ohne diese kein Leben habe, und ohne sie nicht rechtfertige, oder daß nur die fides formata rechtfertige [1]).

Wie es sich aber auch immer hiemit verhalten mag; die Kirche durfte ohne Zweifel nicht nach dem Sprachgebrauch Eines Apostels reden, zumal Paulus sich selbst nicht gleich bleibt; I Kor. VII, 19. gibt er z. B. um zu dem Gesagten noch Eins hinzuzusetzen, den Sinn der Worte von Gal. V, 6. dadurch: «die Beschneidung ist Nichts, die Vorhaut ist nichts, sondern die Beobachtung der Gebote Gottes,» wo die Gerechtigkeit aus dem Glauben im Gegensatz von der durch Verrichtung der Gesetzeswerke auf einen höchst beachtungswerthen, den katholischen Begriff von Rechtfertigung gewiß sehr bestätigenden Ausdruck zurückgebracht ist. Johannes sagt XVII, 3. «Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, und Den, den du gesandt hast;» man könnte hienach mit Recht auch die Formel wählen, die Erkenntniß Gottes und Christi beselige allein; damit sind aber mehrere andere johanneische Stellen zu vergleichen z. B. I Joh. II, 3—5. 29. III, 6. 7. Gewöhnlich nennt indeß Johannes den Glauben als das die Gemeinschaft mit Christus setzende Princip I Joh. V, 5. 10; sehr häufig auch allein die Liebe; auch, wie Paulus,

1) Wenn daher Herr Neander S. 594. sagt: «was die katholische Kirche unter dem Begriff einer fides informis versteht, würde Paulus gar nicht mit diesem Namen bezeichnet haben,» so scheint Dies nicht ganz richtig; denn er nannte doch wohl den Glauben, der Berge versetzte, aber ohne Liebe ist, Glauben; er sagt nicht, er wäre kein Glaube, wohl aber, daß die Person, die ihn ohne Liebe hätte, Nichts wäre.

Glauben und Liebe nebeneinander, wenn er I Joh. III, 23. sagt: «das ist sein Gebot, daß wir im Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben, und einander lieben.» Aber auch Johannes kennt einen Glauben, der ungenügend ist Joh. II, 23. vergl. Matth. XIII, 3—23. Bei Jakobus II. aber ist wie bei Joh. II, 23. so entschieden von einem todten Glauben, und von dem Gegensatze desselben gesprochen, daß die katholische Kirche gewiß wohl that, wenn es nach Gal. V, 6. bleibende Formel in ihr wurde: der Glaube, der durch die Liebe lebendig ist (fides charitate formata), mache gerecht und selig. Hiemit sind alle Mißverständnisse beseitigt, und alle Einseitigkeiten des Sprachgebrauchs aufgehoben. Keinem einzelen Theologen ist es versagt, sich in seiner Ausdrucksweise mehr an Paulus, oder an Johannes oder an Jakobus anzuschließen, wenn er nur den Sinn der Apostel nicht verfehlt; die Kirche aber soll so viel als möglich in ihrer Sprachweise universell sein, wie auch in dem Einem Buche der heiligen Schrift alle Besonderheiten seiner verschiedenen Verfasser ausgeglichen sind. — Der orthodox protestantische Begriff vom Glauben, als der Gewißheit der Sündenvergebung und Seligkeit, schließt auch die Hoffnung in sich, so daß es unbegreiflich erscheint, warum die ἐλπίς von der πίστις in der heiligen Schrift so genau unterschieden wird.

§. 49.

Berichtigungen.

Ehe ich diesen Abschnitt verlasse, habe ich noch das traurige Geschäft zu üben, allerlei Versehen in den Mittheilungen aus meiner Symbolik namhaft zu machen. *Herr Baur sagt zweimal*, in sehr gereiztem Ton, daß

ich die protestantische Lehre vom Glauben «naiv einfältig» nenne; aber er hat auch nicht eine Stelle bezeichnet, worin dieß geschehen wäre, auch gibt es keine. Denn wenn ich mich S. 134. 2. A. also ausdrücke: «die naive Einfalt dieser Verirrungen als Theorie, welche durchweg in der Lehre von der Alleinthätigkeit Gottes im Werke des Heils ihren Grund haben, springt zu sehr in die Augen, als daß irgend besonders darauf hinzuweisen wäre,» so leuchtet es einem Jeden ein, welcher Unterschied zwischen meinen Worten, und der Art, wie sie Herr Baur wieder gibt, stattfindet! «Einfältig» ist in der neueren deutschen Sprache nicht das Adjektiv von «Einfalt,» sondern von «Einfältigkeit;» die Einfalt, selbst wo sie irrt, hat etwas Liebenswürdiges und Anziehendes, aber nie die Einfältigkeit; so daß es mich sehr wundert, wie Herr Baur glauben konnte, daß es mir gleichgiltig sei, und die Sache nicht beeinträchtige, wenn er, wo ich «naive Einfalt» sagte, berichtet, ich hätte naive «Einfältigkeit» gesagt.

S. 157. 2. A. 137. 1. A. sage ich, «wenn der Glaube eine bloße Gedankenverbindung, ein leerer Gefühls- oder Phantasiezusammenhang mit Christus sei, oder auch ein bloses Anerkennen der christlichen Heilswahrheiten, so rechtfertige er nach katholischer Betrachtungsweise nicht.» Herr Baur berichtet nun seinen Lesern S. 163, nach dem Zusammenhang der Stelle müsse es meine Ansicht sein, hiemit einen Gegensatz gegen die protestantische Lehre auszudrücken; allein Dies sei unrichtig, da der protestantische Lehrbegriff den Glauben nie in diesem leeren nichtssagenden Sinne genommen habe. Daß es aber meine Absicht nicht gewesen sei, damit den Begriff des protestantischen Glaubens zu bestimmen, mußte

Herrn Baur wenige Zeilen weiter unten einleuchten, wo ich also mich ausspreche: «der rechtfertigende subjective Glauben im protestantischen Sinne wird nicht als bloßes Anerkennen der neutestamentlichen Offenbarung, sondern als Gewißheit der göttlichen Huld in Christo Jesu, als das Vertrauen auf die Verdienste Christi beschrieben.»

Was soll ich hierauf sagen?

S. 191. definirt Herr Baur den Glauben im katholischen Sinne des Wortes als: «bloße Kenntniß des Christenthums,» und diese feine Definition wird noch dazu als Parenthese in einer aus meiner Symbolik angeführten Stelle gegeben, so daß es mit demselben Rechte den Lesern scheinen kann, ich verstehe selbst nicht einmal, Was Glauben im katholischen Sinne heiße, als ich Herrn Baur vorwerfen muß, er habe sich an dieser Stelle eine große und sehr folgenreiche Uebereilung zu Schulden kommen lassen. Denn Kenntniß von Etwas haben ist lange nicht so viel, als Etwas anerkennen, von einer Lehre überzeugt sein! Andere und wohl noch wichtigere Fälle, in denen Herr Baur meine Symbolik nur ganz unkenntlich wiedergegeben, ist es besser zu übergehen.

E) Von den guten Werken.

§. 30.

Was die Lehre der Protestanten, gute Werke seien nicht möglich, für einen Sinn habe.

In diesem Puncte macht mir Herr Baur zuerst die schmeichelhafte Eröffnung, daß meine Darstellung zunächst Nichts enthalte, womit der Protestant nicht einverstanden sein könnte; dann aber wird mir sogleich doch zum Vorwurfe gemacht, daß ich glaube, das katholische System

zurück, und sehnt sich nach der Befreiung von denselben, so klar es ihm auch ist, daß sie zu seinem Heile verhängt seien. Die Vertheidigung des Rechts eines von mächtigen, einflußreichen und gefürchteten Personen unterdrückten armen Mannes, die Beschützung eines schwer Verläumdeten gegen Gewalthaber, die vielleicht den Sachwalter desselben ihre Ungnade fühlen lassen, ist sehr häufig mit einem gewissen Kampfe verbunden, und der Wunsch wird sich nicht verhehlt, daß dergleichen Aufforderungen, die Liebe zu Gott in der Liebe zu den Mitmenschen zu erproben, nicht an uns möchten ergangen sein; die Wahrheit, die reine Wahrheit Denen zu sagen, die wir lieben, oder auch Solchen, die sie nicht gerne hören, und uns vielleicht sehr zürnen, wenn sie sie dennoch hören müssen, weil sie nach Erwägung aller Umstände nicht verschwiegen werden darf, ist nicht selten mit einem mehr oder minder starken Widerstreben verbunden, weil es gewisse niedere Gefühle unangenehm berührt, oder weil wir Besorgnisse für unser irdisches Wohl nicht unterdrücken können.

Wer nun in diesen und hundert verwandten Fällen pflichtgemäß handelt, hat je ein gutes Werk verrichtet, — aber diese Werke sind unvollkommen, weil sie mit Hemmungen verbunden waren. Der Katholik nun sagt, unter der Voraussetzung, die sich hier von selbst versteht, daß ein zu Gott durch Christus Bekehrter, also mit einem zu Gott gewendeten Sinne, sie geübt habe, sie seien wahrhaft gut, ungeachtet sie unvollkommen seien; nicht so der Protestant. Ich habe in der Symbolik gezeigt, daß Luther anfänglich lehrte, jegliches gute Werk sei eine läßliche Sünde, später, jegliches gute Werk sei eine Todsünde in sich betrachtet, obgleich sie um des

Glaubens willen erlaſſen werde. Der Gegenſatz liegt alſo nicht darin, daß die guten Werke noch unvollkommen ſeien, weil beiden Confeſſionen dieſe Lehre gemeinſam iſt; ſondern darin, daß die Katholiken lehren, ſie ſeien in ſich ſelbſt gut; die Proteſtanten aber, ſie ſeien in ſich ſelbſt Sünde, Sünde im eigentlichen Sinne, Was etwas Anderes als Unvollkommenheit iſt. Hätte Herr Baur berückſichtigt, daß die Proteſtanten die Erbſünde im inneren und äußeren Menſchen, auch im Wiedergebornen, fortbeſtehen laſſen, alſo eine verkehrte Willensrichtung auch in dieſem noch annehmen, eine Verkehrtheit alſo, die, weil ſie im Willen iſt, überall im Handeln hervorbrechen und ſich geltend machen muß, ſo würde er nicht blos von Unvollkommenheit geſprochen haben. In der Lehre von der Rechtfertigung haben wir geſehen, wie es die Lutheraner für möglich halten, daß ein wahrhaft Wiedergeborner, ohne aufzuhören ein ſolcher zu ſein, wahrhaft böſe Werke, d. h. ſolche, die es ihrem innern Grunde und der äußeren That nach ſind, und zwar ſehr ſchwerer Art, verüben könne. Hier erfahren wir, daß ſie auch, und zwar mit dem eben Geſagten im inneren Zuſammenhange, noch dazu lehren, daß ſelbſt die guten Werke des Wiedergebornen, d. h. ſolche, die theilweiſe aus guter Geſinnung hervorgingen, und der Erſcheinung nach dem Geſetze entſprechen, doch eben ſowohl auch böſe Werke ſeien. Beides zuſammen enthält die vollſtändigen Folgen der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein.

Jetzt zeigt ſich uns auch, wie die verfehlte Darſtellung, welche Herr Baur von der proteſtantiſchen Werklehre gibt, mit ſeiner verfehlten Auffaſſung der proteſtantiſchen Glaubenslehre zuſammenhängt. Da er den rechtferti-

genden Glauben als Indifferenz von Erkennen und Wollen irrig darstellt, so fand er darin eine sehr nahe Verwandtschaft mit dem katholischen Begriff von einer habituellen Gerechtigkeit, durch welche eigentlich der Mensch gottgefällig sei, wenn auch die actuelle noch an Unvollkommenheit leide. Hienach war Herr Baur geneigt, die protestantische Lehre vom Glauben dahin zu deuten, daß der Gerechtfertigte in sich selbst wohl gottgefällig wäre, aber eben nur im Handeln seine Unvollkommenheit erweise. Daher hält er jetzt die guten Werke nach protestantischem Begriffe auch nur für unvollkommen. Das Eine ist so irrthümlich als das Andere, oder vielmehr, es ist ein und derselbe Irrthum. Denn die protestantische Auffassung der Rechtfertigung sagt, der Mensch sei in sich selbst immer ungerecht vor Gott, immer ein Todsünder; ebenso auch seien seine Werke immer unrein und verdammenswerth.

Nachdem nun Herr Baur der Sache die Wendung gegeben hatte, daß der protestantische Lehrbegriff nur eine Unvollkommenheit der Werke lehre, so mußte, wenn ein Gegensatz zwischen ihm und dem katholischen noch anerkannt werden sollte, auch dieser aus der ihm natürlichen Stellung verdrängt, und in dieser Weise das Verhältniß der Confessionen in ein ganz unwahres Licht gestellt werden. Herr Baur sah sich nämlich auch hier genöthigt zu behaupten, die Katholiken lehren absolute Unsündlichkeit und Vollkommenheit des Gerechtfertigten S. 204, wie er sich schon weiter oben zu derselben historischen Unwahrheit bekannt hatte. Schon allein eine ganz flüchtige Erinnerung an die katholische Lehre von der Vervollkommnung des Gerechten und dem Wachsthum der Rechtfertigung, oder wie sich das Tridentinum biblisch

ausdrückt, das Fortschreiten von Rechtfertigung zu Rechtfertigung, dann eine flüchtige Erinnerung an die Lehre vom Fegfeuer hätte ihm den rechten Weg zeigen können, eine um so natürlichere Erinnerung, als er diese Lehre selbst auch noch im Zusammenhang mit der von den guten Werken zur Sprache bringt.

Herr Baur trägt kein Bedenken mehr, nachdem er einmal in Bestimmungen eingegangen ist, die so sehr von dem Lehrtypus seiner Bekenntnißschriften abweichen, sofort dem klarsten Buchstaben derselben ins Angesicht zu widersprechen. Er sagt S. 198: «Ungeachtet aber das protestantische System keine andere Ansicht von den guten Werken haben kann, so behauptet es deßwegen doch nicht, daß sie neben dem Glauben keinen Werth haben und zur Seligkeit nicht nothwendig seien.» Im Vorbeigehen muß ich hier berühren, daß es Herrn Baur äußerst schwer fällt, sich in der Sprache seiner Bekenntnißgemeinschaft zu bewegen, — eine Folge davon, daß sich seine Gedanken in derselben nicht bewegen. Daher kömmt es, daß er hier von einem Werthe der Werke neben dem Glauben spricht. Um auf immer von einer solchen Sprachweise geheilt zu werden, verweise ich ihn auf Luthers Schriftchen über die guten Werke. Doch, wie gesagt, hiebei werde ich nicht verweilen. Aber wie getraute sich Herr Baur zu versichern, das protestantische System enthalte den Lehrsatz nicht, die guten Werke seien zur Seligkeit nicht nothwendig, da derselbe gerade mit den Worten, «sie seien zur Seligkeit nicht nothwendig,» nach so langen und heftigen Streitigkeiten gegen die Majoristen ausgesprochen wurde? Die in der Symbolik 2. A. S. 176—177 angeführten Beweisstellen

genden Glauben als Indifferenz von Erkennen und Wollen irrig darstellt, so fand er darin eine sehr nahe Verwandtschaft mit dem katholischen Begriff von einer habituellen Gerechtigkeit, durch welche eigentlich der Mensch gottgefällig sei, wenn auch die actuelle noch an Unvollkommenheit leide. Hienach war Herr Baur geneigt, die protestantische Lehre vom Glauben dahin zu deuten, daß der Gerechtfertigte in sich selbst wohl gottgefällig wäre, aber eben nur im Handeln seine Unvollkommenheit erweise. Daher hält er jetzt die guten Werke nach protestantischem Begriffe auch nur für unvollkommen. Das Eine ist so irrthümlich als das Andere, oder vielmehr, es ist ein und derselbe Irrthum. Denn die protestantische Auffassung der Rechtfertigung sagt, der Mensch sei in sich selbst immer ungerecht vor Gott, immer ein Todsünder; ebenso auch seien seine Werke immer unrein und verdammenswerth.

Nachdem nun Herr Baur der Sache die Wendung gegeben hatte, daß der protestantische Lehrbegriff nur eine Unvollkommenheit der Werke lehre, so mußte, wenn ein Gegensatz zwischen ihm und dem katholischen noch anerkannt werden sollte, auch dieser aus der ihm natürlichen Stellung verdrängt, und in dieser Weise das Verhältniß der Confessionen in ein ganz unwahres Licht gestellt werden. Herr Baur sah sich nämlich auch hier genöthigt zu behaupten, die Katholiken lehren absolute Unsündlichkeit und Vollkommenheit des Gerechtfertigten S. 204, wie er sich schon weiter oben zu derselben historischen Unwahrheit bekannt hatte. Schon allein eine ganz flüchtige Erinnerung an die katholische Lehre von der Vervollkommnung des Gerechten und dem Wachsthum der Rechtfertigung, oder wie sich das Tridentinum biblisch

ausdrückt, das Fortschreiten von Rechtfertigung zu Rechtfertigung, dann eine flüchtige Erinnerung an die Lehre vom Fegfeuer hätte ihm den rechten Weg zeigen können, eine um so natürlichere Erinnerung, als er diese Lehre selbst auch noch im Zusammenhang mit der von den guten Werken zur Sprache bringt.

Herr Baur trägt kein Bedenken mehr, nachdem er einmal in Bestimmungen eingegangen ist, die so sehr von dem Lehrtypus seiner Bekenntnißschriften abweichen, sofort dem klarsten Buchstaben derselben ins Angesicht zu widersprechen. Er sagt S. 198: «Ungeachtet aber das protestantische System keine andere Ansicht von den guten Werken haben kann, so behauptet es deßwegen doch nicht, daß sie neben dem Glauben keinen Werth haben und zur Seligkeit nicht nothwendig seien.» Im Vorbeigehen muß ich hier berühren, daß es Herrn Baur äußerst schwer fällt, sich in der Sprache seiner Bekenntnißgemeinschaft zu bewegen, — eine Folge davon, daß sich seine Gedanken in derselben nicht bewegen. Daher kömmt es, daß er hier von einem Werthe der Werke neben dem Glauben spricht. Um auf immer von einer solchen Sprachweise geheilt zu werden, verweise ich ihn auf Luthers Schriftchen über die guten Werke. Doch, wie gesagt, hiebei werde ich nicht verweilen. Aber wie getraute sich Herr Baur zu versichern, das protestantische System enthalte den Lehrsatz nicht, die guten Werke seien zur Seligkeit nicht nothwendig, da derselbe gerade mit den Worten, «sie seien zur Seligkeit nicht nothwendig,» nach so langen und heftigen Streitigkeiten gegen die Majoristen ausgesprochen wurde? Die in der Symbolik 2. A. S. 176—177 angeführten Beweisstellen

aus der Concordienformel hier zu wiederholen und etwa zu zeigen, daß sie gar nicht anders verstanden werden können, als sie dem Worte nach lauten, ist unnöthig, da sie Herr Baur geradezu umging, gleich als würden sie von Niemanden gesehen, wenn er sie nicht sehen läßt.

Doch ist Herr Baur nicht von Beweisen verlassen; eine Stelle aus Luthers Schriften, die ich S. 180. 2. A. angeführt habe, benützt er dazu, obschon ich unwiderleglich gezeigt habe, daß sie gar nicht im Sinne seines eigenen Systems gehalten sei. Uebrigens hängt die Renitenz Herrn Baur's, uns die betreffenden Stellen der Concordienformel sehen zu lassen, damit zusammen, daß er den rechtfertigenden Glauben gar nicht als das Instrument, das die Verdienste Christi ergreift und durch welchen der Mensch allein, ohne Werke, gerecht und selig wird, aufgefaßt hat, sondern eben nur als die Indifferenz von Erkennen und Wollen. Daraus ergab sich für ihn die Nothwendigkeit, zu lehren, die Werke seien nothwendig zur Seligkeit; aber nicht für die Concordienformel, die einen ganz andern Begriff vom Glauben hat, inwiefern er rechtfertigt. Aus der nackten, offenen Unmöglichkeit seine Auffassungsweise des Glaubens mit dem durch die Concordienformel festgesetzten Verhältniß der Werke zur Seligkeit in Uebereinstimmung zu bringen, hätte Herr Baur, wie mich dünkt, schließen sollen, daß er auf dem Irrwege sei; anstatt aber diesen Schluß zu machen, läßt er die Concordienformel bei Seite liegen, und stellt an mich, nach allerlei meine Logik betreffenden rednerischen Blümchen, die ungehörige Frage Seite 199: «folgt denn daraus, daß der Glaube das Organ ist, das sich blos an die Verdienste Christi hält, daß er als ein solches Organ nicht zugleich das

Princip der sittlich-guten Gesinnung sein könne?» Dies folgt allerdings nicht, allein einen solchen Schluß habe ich auch nicht gemacht; die Frage ist vielmehr diese: ob der Glaube als Princip der sittlich-guten Gesinnung rechtfertige und selig mache? Hierauf lautet die protestantische Antwort: Nein: denn der Glaube ohne Liebe und ohne Werke macht gerecht und selig; obgleich auch die Liebe, obgleich auch die Werke aus ihm hervorgehen.

§. 51.

Ob das Sittengesetz erfüllt werden könne? Idealität desselben.

Den Herrn Baur zum zweiten Punct begleitend, hätte ich ganz dieselben Dinge nochmal zu beleuchten, die ich eben erläutert habe; z. B. die Distinction, daß zwar das Sittengesetz nicht absolut, wohl aber relativ unerfüllbar sei, gleich als handelte es sich hier auch darum, ob wir, wenn wir z. B. Hyperboräer wären, oder die selige Insel Atlantis bewohnten, oder Utopien, das Sittengesetz erfüllen könnten, und nicht einzig und allein darum, ob wir als Söhne Adams, die aber in Christo wieder Kinder Gottes geworden sind, es erfüllen können oder nicht? Ferner müßte ich wieder über absolute Vollkommenheit und Unsündlichkeit und dergleichen Dinge sprechen, wessen ich aber mich zu entheben bitte.

Nur auf Eins und das Andere muß ich eingehen. In der Bestreitung meiner Darstellung von der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung läßt sich Herr Baur sehr weitläufig aus; aber Einen Punct, der ihm wahrscheinlich als sehr unbedeutend erschien, überging er ganz — nämlich den, woher es komme, daß, wenn wir das

Sittengesetz nicht erfüllen können, uns unser Gewissen bei jedem Fehler anklage und strafe, Was ja nicht möglich wäre, wenn seine Erfüllung nicht im Bereich unserer Kräfte läge? Dieses Versehen war sehr einflußreich, wie aus Folgendem erhellt. Unter Anderem erinnerte ich an den neuprotestantischen Beweis für die Nichterfüllbarkeit des Sittengesetzes, welcher sich darauf stützt, daß es ideale Forderungen enthalte, welche gleich jedem Ideal nicht erreicht werden könnten. Ich beseitigte dieses Argument als unangemessen, weil, wenn es sich so verhalte, der Mensch, der das Sittengesetz nicht erfülle, ebensowenig einer Verantwortung unterliege, als ein Dichter, der in seinem Epos die homerische Ilias nicht erreiche. Hieraus folgert nun Herr Baur S. 203, daß ich «das rein Ideale aus dem Begriffe des Gesetzes und der Gesetzeserfüllung ausgeschlossen hätte,» während ich mich zunächst nur dagegen erklärt habe, daß das Sittengesetz wie ein Kunstideal betrachtet werden dürfe, da Derjenige, der es auf dem Gebiete der Kunst nicht bis zur Meisterschaft, bis zur Virtuosität bringe, keiner Strafe unterliegen könne.

Wer die sittliche Virtus und Virtuosität nicht besitzt, ist doch wohl in einem anderen Falle, als Wer der künstlerischen entbehrt. Darum verwarf ich einen solchen Grund für die Nichterfüllung des Gesetzes geradehin, und bin noch derselben Ueberzeugung.

Auf so beschaffener Grundlage schiebt nun Herr Baur eine Anklage auf mich zurück, welche ich gegen die lutherische Lehre erhoben habe. Ich sagte nämlich, die Lutheraner schließen also: «wir erfahren, wenn wir uns selbst beobachten, daß wir das Gesetz nicht erfüllen; mithin können wir es nicht erfüllen,» und bemerkte so-

dann, daß sie aus der blos subjectiven Wirklichkeit die Möglichkeit beurtheilen, Was nachgerade zur schlechtesten Sittenlehre führen müsse. Nun aber entgegnet Herr Baur, daß ja ich gerade dadurch, daß ich das rein Ideale des Gesetzes läugne, mithin in den Gerechten es verwirklicht glaube, nach der Wirklichkeit die Möglichkeit beurtheile!

Herr Baur hätte indeß auf einem ganz anderen und durchaus einfachen Wege zu dem Vorwurf gelangen können, daß die Katholiken das rein Ideale des Gesetzes läugnen; denn Wer von einer Gesetzeserfüllung in den Gerechten spricht, muß auch zugeben, wie die Katholiken, daß das Ideale real geworden sei. Wer, wie die Katholiken, den Worten Pauli: «ich vermag Alles, durch Den, der mich stärkt,» eine so große, ja eine volle Bedeutung einräumt, muß zugeben, daß in Christo die Kraft zur Gesetzeserfüllung gegeben sei, und darum Möglichkeit und Wirklichkeit in gewissem Sinne zusammenfallen. In der That wäre die Behauptung, daß das Gesetz uns stets etwas rein Ideales sei, identisch mit der anderen, daß das Gesetz außer dem Gerechten sei, wie bei den Juden auf steinernen Tafeln, nicht in das Herz geschrieben; und auch der Gerechte stünde unter dem Gesetze I Tim. I, 9; das Gesetz wäre nicht in ihm, und er im Gesetze, in ihm lebte die Liebe nicht, die des Gesetzes Erfüllung ist. Mit einem Worte: der Katholik könnte von keiner Herstellung einer Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, von keiner wahrhaften Heiligung durch die Wiedergeburt sprechen, und die Heiligung nicht in die Herrschaft der Liebe setzen, wenn er das Gesetz als etwas auch dem Gerechten gegenüber rein Ideales darstellte. Hieraus erhellet aber auch,

wie der Katholik das Verhältniß des Gerechten zur Idealität des Gesetzes bestimmen wird: gleichwie er die Heiligung als eine wahre obgleich nicht vollkommene darstellt, so wird er auch sagen, daß die Realwerdung des Gesetzes in ihm eine wahre, obschon keine vollkommene und in diesem Leben nicht zu vollendende sei. Aus dem ganzen Geist des Katholicismus konnte daher Herr Baur entnehmen, ob und wiefern er S. 205 sagen durfte: «daß (nach katholischen Grundsätzen) in Hinsicht der Erfüllung des Sittengesetzes die Wirklichkeit von der Möglichkeit durch keine ideale Forderung getrennt gedacht werde.» Getrennt denkt der Katholik gewiß die Wirklichkeit (der Gerechten) nicht von idealen Forderungen; denn Das hieße den wahren lebendigen Christen von Christus selbst, dem sittlichen Vorbilde, trennen, wodurch wir den Gerechten eben als Nicht-Christen betrachteten. Aber, obgleich der Lebendig-Gläubige in Christo ist, und in seinem Geiste lebt, also in der That ein wahres Abbild Christi ist, wird er doch niemals nach katholischen Grundsätzen das Urbild selbst erreichen.

Würde daher der Protestantismus nur eine unvollkommene Gesetzeserfüllung behaupten, und nicht vielmehr, wie wir gesehen haben, es auch noch für möglich halten, daß der Gerechte als solcher sogar in sehr schweren Fällen noch gegen das Gesetz handeln könne, so wäre kein Unterschied der Confessionen.

In dem Verhältniß, das der katholische Lehrbegriff zwischen dem Gerechten und dem sittlichen Ideale aufstellt, ist der Grund und die Rechtfertigung enthalten, warum nebst Christus auch Gläubige als Vorbilder für Andere von der heiligen Schrift und der Kirche betrachtet werden. Weil sie wahre Nachbilder des Erlösers, des

sittlich Vollkommenen sind und sein sollen, ist es erlaubt, obgleich sie das Vorbild sämmtlich unvollkommen in sich ausprägten. Daher gebiert Paulus die Galater zum zweitenmale, bis endlich Christus in ihnen gebildet werde, bis sie ein rechtes und wahres Bild von ihm sein mögen (Gal. IV, 19.); daher stellt sich Paulus selbst den Korinthiern als Muster vor (z. B. I Kor. IV, 16. XI, 1.) und Petrus trägt kein Bedenken, den Gemeindevorstehern zuzumuthen, Vorbilder der Heerde zu sein. I Pet. V, 3.

Auch will ich nun gar nicht in Abrede stellen, daß, wenn nicht die Wirklichkeit der Kirche in sehr vielen Fällen vom Anfang ihrer Geschichte an sehr gelungene Abbilder des Vorbildes Christi aufzuweisen gehabt, wenn nicht die Erfahrung dargethan hätte, daß sich das Ideale des Lebens Christi zu allen Zeiten unzähligen Individuen mitgetheilt habe, und das Gesetz erfüllt werden könne, sie auch ihre Lehre von der Gesetzeserfüllung nicht könnte ausgesprochen haben. — Insofern wurde also allerdings auch das Ideale von der Wirklichkeit bestimmt, als dasselbe geradezu hätte verworfen werden müssen, wenn die Wirklichkeit nicht Zeugniß von seiner Realisirbarkeit gegeben hätte. Legte die Wirklichkeit dieses Zeugniß nicht ab, so hätte auch Christus nicht einmal ein Ideal für Menschen sein können.

§. 32.

Fortsetzung. Herr Baur tadelt die Sittenlehre der Jesuiten.

Aber Herr Baur bereitete einen ganz eigenen Angriff vor, wenn er mir meinen, an einigen Orten auch in der Weise ausgesprochenen, Vorwurf gegen die

Protestanten, daß die Reformatoren den Grad des christlich Idealen, das in ihren Personen verwirklicht worden sei, als das Mögliche angesehen hätten, zurückgibt. Er sagt nämlich, daß es tief im katholischen System gelegen sei, das Mögliche nach dem Wirklichen zu beurtheilen, beweise die Entstellung, welche die christliche Moral unter den Händen der Jesuiten erlitten habe; denn da eine vollkommene Gesetzeserfüllung von der katholischen Kirche gefordert werde, und Dies an sich unmöglich sei, so habe man den Ausweg ergriffen, das Gesetz so niedrig zu stellen, daß es auch keine Schwierigkeit gehabt habe, es wirklich zu erfüllen, und so das Wirkliche zum Idealen, wie das Ideale zum Wirklichen gemacht. Die jesuitische Moral in ihrer Ausartung zu rechtfertigen, kömmt mir wahrlich nicht in den Sinn; aber daß diese Ausartung nicht in dem katholischen Dogma begründet sei, ist sehr leicht zu zeigen. Es ist eine sehr auffallende Erscheinung, daß die katholische Kirche in einer Existenz von fünfzehn Jahrhunderten dergleichen Grundsätze, wie sie manche Jesuiten aufstellten, niemals kannte; so daß die Frage entsteht, warum sie erst gerade nach der Reformation auf die Bahn kamen? Die Jesuiten sind geschichtlich als das andere Extrem der Protestanten aufzufassen; zur Zeit der schmerzlichen Trennung entstanden, ging der Oppositionsgeist gegen die Getrennten in ihr Leben, in ihr ganzes Dasein mit über, und bildete immer ein wesentliches Element in ihrer Geschichte, so wie umgekehrt der Protestant einen natürlichen Horror vor einem Jesuiten hat. Wie aber auch die Extreme sich wieder berühren, so gab es nie etwas mehr Protestantisches in der katholischen Kirche, als die Jesuiten. Es lag in der Natur der Sache; Wer die Protestanten mit Erfolg bekämpfen

wollte, mußte etwas Gleichartiges mit ihnen haben, er mußte sich ihrer Waffen, ihrer Kunst, ihrer Wissenschaft bemächtigen, ihre ungemeine Thätigkeit und Beweglichkeit in sich aufnehmen, kurz er mußte die Protestanten nachahmen. Aber — die Jesuiten haben auch Uebles von ihnen aufgenommen und dahin gehört, unter Vielen, auch der in Frage stehende Punct. Um die Menschen mit der Strenge der katholischen Sittenlehre zu versöhnen, und für die Kirche zu bewahren, glaubten sie allgemach auch die Schwäche der menschlichen Natur überall hervorheben zu müssen, wie die Protestanten, und hielten es für nothwendig, für die Menschen, wie sie einmal sind, die Forderungen zu ermäßigen, um sie zu beruhigen und zu trösten.

Da aber an dem katholischen Dogma Nichts zu ändern war, da das Allgemeine feststand, suchten sie durch nachgiebige und laxe Behandlung einzeler Fälle möglichst zu bewirken, Was die Protestanten mit einemmale erlassen hatten, indem sie lehrten: der Glaube allein mache selig. Daher konnten schlimme jesuitische Grundsätze von der Kirche verurtheilt werden, die Kirche konnte sich reinigen, da sie nur äußerlich in sie hineingekommen waren, wie denn auch Papst Alexander VII. im Jahre 1660 und 1666, dann Innocenz XI. im Jahre 1679 und eine französische Generalversammlung des Clerus im Jahre 1700 dergleichen Entstellungen der christlichen Sittenlehre auf das Strengste gerügt, und nicht nur im Allgemeinen gerügt, sondern eben in der Aufzählung der einzelen verkehrt behandelten Sätze verworfen haben. Ja selbst unter den Jesuiten haben sich sehr ernste und entschiedene Gegner gegen Diejenigen in ihrer Mitte gefunden, welche die Reinheit

der katholischen Lebens- und Sittenlehre zu beflecken drohten. Ist etwas Aehnliches öffentlich mit den anstößigen Behauptungen und Thesen Luthers in der protestantischen Kirche geschehen? Wie wurden vielmehr Georg Major, Calixtus, Hornejus, Spener und Andere öffentlich behandelt, als sie sich gegen Entstellungen der christlichen Sittenlehre aussprachen? Ein solches Glück machte also in der katholischen Kirche der erste Versuch, die Forderungen des Sittengesetzes nach der gemeinen Wirklichkeit auszumessen. Es wird wohl auch der letzte sein.

§. 53.

Die Opera supererogatoria.

Den dritten von Herrn Baur hervorgehobenen und ihn zum Tadel gegen mich bestimmenden Punct, der von den Werken, die mehr als genug sein sollen, handelt (opera supererogationis), könnte ich füglich ganz übergehen und mich mit der schon ausgesprochenen Klage, daß Herr Baur über meine Ansichten von denselben einen ganz irrigen Bericht erstattet habe, um so mehr begnügen, als die Lehre von dergleichen Werken nicht nur kein Dogma ist, sondern auch aus keinem Dogma mit Nothwendigkeit folgt. Allein, da diese Meinung schon wiederholt mein Nachdenken erregt hat, um ihren wahren Sinn zu entdecken und ihre Möglichkeit zu erklären, da überdies in der Symbolik einmal davon die Rede ist, wenn auch nur in wenigen Zeilen und gelegentlich, so mögen auch hier derselben einige Worte gewidmet sein, in welchen ich mich zugleich bestimmter und richtiger aussprechen werde, als es in dem Werke geschah, dessen Kritik Herr Baur unternommen hat. —

Wird das Sittengesetz als Wille Gottes schlechthin betrachtet, und die Liebe als seine Erfüllung, so stellt sich heraus, daß es unmöglich sei, mehr zu thun, als es verlangt; denn Wer könnte über die Liebe hinaus, und Höheres anstreben wollen, als durch Ausprägung des Sittengesetzes in sich die Einheit des menschlichen Wollens mit dem göttlichen zu bewirken? Von diesem Standpuncte erscheint das Sittengesetz als eine unendliche, unbegrenzte Größe, die aber, um das Leben nach allen seinen gegebenen Beziehungen und Richtungen zu ordnen, der Begränzung und Auflösung in einzele Bestimmungen bedarf; so geht das Sittengesetz in Sittengesetze über, in einzele Gebote, die eben so viele Pflichten bilden. Das allgemeine, allumfassende Gebot: «Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst,» wie verhält es sich z. B. zum Eigenthum und den Reichthümern der Einzelen? Der Leichtsinnige denkt über diese wichtige Frage gar nicht nach; aber den ernsten Christen hat sie zu jeder Zeit zu tiefer Erwägung aufgefordert. Offenbar wäre der vollkommenste Ausdruck des genannten Gebotes, angewendet auf den vorliegenden Fall, geradezu auf Eigenthum zu verzichten, und seine Reichthümer nur schlechthin gemeinsam mit Allen zu gebrauchen; gewiß entspräche ein solches Handeln, eine solche Hingabe am genauesten dem Gebote: den Nächsten *wie* sich selbst zu lieben. Die erste christliche Gemeinde in Jerusalem hat auch diese Auslegung dem Gebote gegeben, und in diesem Sinne die an den reichen Jüngling gerichteten Worte des Herrn gedeutet. Noch zu Anfang des dritten Jahrhunderts war es vielen Christen unzugänglich, wie bei dem Gesetze der Liebe, wie bei einer solchen Gemeinschaft, als sie unter Christen stattfinden müsse, der Eine reich sein könne und der

Andere arm. Die herrliche Schrift des Clemens von Alexandrien: «welcher Reiche wird selig,» kann einem Jeden den Beweis hievon liefern; die fruchtbare aber große Mühe, die er sich gab, die Aengstlichen zu beruhigen und die wohlhabenden Heiden zum Eintritt in die christliche Kirche zu bestimmen, zeigt uns, wie verbreitet die besprochene Richtung war.

In Folge biblischer Andeutungen mehr als ausdrücklicher Belehrungen, und durch die beständige Uebung der Kirche, die auch hierin vom heiligen Geiste geleitet war, überkamen wir die jetzt herrschenden, und gegen Secten aller Art vertheidigten katholischen Grundsätze, die sich gar nicht so sehr von selbst verstehen, als es Vielen scheint. Und worin bestehen diese Grundsätze? Die Kirche lehrt, es ist ein Beweis größerer sittlicher Vollkommenheit, wenn Jemand, von Liebe getrieben, Alles, was ihm angehört, ohne sich selbst irgend zu bevorzugen, mit der dürftigen Menschheit theilt, als wenn Jemand eine solche Bevorzugung in irgend einer Weise eintreten läßt. Jeder, in welchem die Liebe herrschend geworden ist, Wer nicht blos mit der Zunge, sondern in der That liebt, gehört Christo an; aber es gibt Stufen und zwar frei gewählte, durch kein Gesetz gebotene Stufen in dieser Angehörigkeit, und zu bestreiten ist es nicht, daß der Erstere in vollkommenerer Weise sich mit ihm geeinigt hat, als der Letztere. Im Anfang des zweiten Jahrhunderts schon kommen uns die sogenannten Asceten und Ascetinnen entgegen, die Nichts ihr Eigenthum nannten, und Was sie täglich durch strenge Arbeit verdienten, auch noch mit der leidenden Menschheit theilten. Die Kirche lobte sie, und die christlichen Schriftsteller heben sie in ihren an Heiden gerichteten Werken mit

besonderer Liebe und Verehrung als die schönsten Blüthen christlicher Gesinnung hervor. Die mittelalterlichen Theologen aber nannten, Was schlechthin Pflicht, Was allgemeine Christenpflicht ist, die nothwendige Handlungsweise des Christen, Was in der genannten Weise aber über sie sich erhob, eine mehr als genügende Handlungsweise, also nicht überhaupt und schlechthin, sondern in einer bestimmten Beziehung.

Eine Jungfrau, welche Antheil an hilflosen Kranken nimmt, und so manche Sparpfennige denselben mit Freude widmet, wollen wir loben, und, wenn ihr Werk aus dem christlich durchbildeten Innern kömmt, eine lebendige Christin nennen und unbedenklich sagen, sie habe ihre Pflicht erfüllt; von einer andern dagegen, welche nicht nur, Was sie hat, sondern sich selbst, ihr ganzes Leben, uneigennützig dem Dienste der Kranken widmet, von einer Jungfrau, welcher die Worte Christi: «Was ihr dem Geringsten unter euch thut, habt ihr mir gethan,» so lebendig ins Herz geschrieben sind, daß sie sich selbst ganz vergißt, und nur einem solchen Dienst Christi lebt, von dieser Jungfrau auszusagen, daß sie vollkommener liebe, und vollkommener das Gesetz erfülle, als die erstere, soll mich nie irgend menschliche Rücksicht hindern, und so verspottet auch die Ansicht ist, daß es mehr als genügende Handlungsweisen geben könne, ich werde mich doch offen und freimüthig zu ihr, der richtig verstandenen, bekennen.

Die genannte Ansicht gründet sich also, wenn ich mich kurz ausdrücken soll, darauf: mit dem Eintritt in die wahre Willensgemeinschaft mit Christus hat der Mensch das Sittengesetz absolut erfüllt, da die Liebe als ein göttliches Princip in ihm thätig geworden ist; aber es gibt

von diesem mit dem Acte der Wiedergeburt absolut gegebenen Standpuncte an selbst wieder eine unendliche Abstufung in dem Grade der Erfüllung, in dem Grade der Vollkommenheit, mit welcher sich der Einzele dem sittlichen Ideale nähert. Alle sind nun verpflichtet, sich stets zu vervollkommnen; es können aber zu diesem Zwecke vom Evangelium vorgezeichnete Bahnen aus freier Wahl betreten werden, die über das ganze Gebiet des allgemeinen Pflichtenkreises hinausliegen. Niemand, eigentlich gesprochen, kann sich über das Gesetz erheben, wohl aber über die einzelen Gesetze, nach dem oben bestimmten Sinne.

Hienach ist nun Herr Baur zu beurtheilen, wenn er S. 207 sagt: «Den Begriff überverdienstlicher (?) Werke konnte die katholische Kirche nur dadurch gewinnen, daß sie den Begriff der durch die christliche Sittenlehre gebotenen Pflicht nicht auf die ganze Sphäre des menschlichen Lebens sich erstrecken ließ, sondern gewisse Seiten und Verhältnisse desselben als solche betrachtet wissen wollte, die nicht unter dem Begriff der unbedingt gebietenden Pflicht stehen.» Dem Wortlaute dieser Stelle einen erträglichen Sinn zu entlocken, möchte sehr schwer sein; denn es könnte gesagt zu sein scheinen, die Katholiken halten es wohl für Pflicht, keusch zu sein, aber nicht die Feinde zu lieben; wohl meinten sie, es sei geboten, mäßig zu sein, aber nicht geboten sei es, sich des Zornes zu enthalten u. s. w. Auch könnte man meinen, Herrn Baur's Ansicht ginge dahin, für die Einen, ich weiß nicht für welche, sei das Verhältniß der Armuth unbedingte Pflicht; für Andere, das Verhältniß des Reichthums; für die Einen das Verhältntß des Staatsbeamten, für die Anderen das Verhältniß des Ackermanns. Da

nun die Katholiken nicht dieser Meinung seien, so bekämen sie den Begriff überverdienstlicher (?) Werke. Und Dies etwa so: Derjenige, dessen Pflicht es ist, keusch zu sein, dessen Pflicht es aber nicht ist, die Feinde zu lieben, entschließt sich nun gleichwohl dazu; dieser überzählige Entschluß wird nun zu Dem gerechnet, was Pflicht und somit einfaches Verdienst war, und so ergibt sich als Facit ein Ueberverdienst. Oder: da die Katholiken es nicht für unbedingte Pflicht des Reichen halten, beständig in dem Verhältnisse des Reichen zu leben, mithin annehmen, er könne auch arm werden, ohne seine christlichen Pflichten zu verletzen, so meinen sie, er habe sich ein Ueberverdienst erworben, wenn er sich nun doch entschließt, in Gottes Namen reich zu bleiben. Aber Dies war doch wohl der Sinn Herrn Baur's nicht, da, offen gesagt, Etwas der Art gar keinen Sinn gäbe; aber darum hätte er sich auch nicht also ausdrücken sollen.

Alle Seiten und Verhältnisse des menschlichen Lebens stehen unter dem Begriff der Pflicht, insofern als keine von ihnen sich der Durchdringung von dem christlichen Geiste entziehen kann. Aber diese allgemeine christliche Grundlage vorausgesetzt, kann ein Jeder gewisse Pflichten so üben, wie es nicht Pflicht für ihn ist: z. B. jeder Christ ist zur Wohlthätigkeit verpflichtet, wenn es ihm äußere Verhältnisse möglich machen, d. h. wenn er etwas zum Mittheilen hat; aber er kann diese Pflicht in einer Art üben, die nicht wieder geboten ist, wie wir gesehen haben. Denn Wer möchte sich wohl in dem Grade unvernünftig erweisen, daß er keine andere Alternative zuließe, als es für streng gebietende Pflicht auszugeben, daß entweder Jedermann Alles verkaufe, was er hat, und es den Armen gebe, oder daß

Niemand dieses thue? Denn, wenn schlechthin Alles unter dem Begriffe strenger Pflicht steht, so übriget dem Herrn Baur Nichts, als die Annahme, daß entweder Jedermann alles verkaufen müsse, da, Was strenge Pflicht ist, einen schlechthin allgemeinen Charakter hat, und nicht blos für den Einen und den Andern gilt; oder, wenn er sich dazu nicht verstehen wollte, es Jedermann zu verbieten, aus demselben Grunde.

Um die Ansicht der Katholiken anschaulicher zu machen, möge noch Folgendes dienen. Es ist unbedingte Pflicht für jeden Christen, keusch zu sein; aber diese Pflicht kann ein Jeder in einer Weise üben, die nicht wieder Pflicht ist; er kann in der Ehe keusch sein, oder, Was der Katholik mit dem Apostel Paulus I Kor. VII. für verdienstlicher hält, (wenn es aus einem höheren, inneren Drange geschieht, um sich nämlich ungetheilt Gott und seinem Dienste zu widmen,) auch außer der Ehe. Es ist allgemeine Christenpflicht, zur Verbreitung des Christenthums unter Heiden mitzuwirken; Wer nun nach Vermögen christliche Missionen unter denselben durch Geldbeiträge unterstützt, hat ohne Zweifel seine Pflicht erfüllt; Wer aber, der Welt völlig entsagend, sich selbst zum Missionär darbietet, hat die genannte Pflicht in einer Weise erfüllt, wie es nicht seine Pflicht war, und er hat mehr als seine Pflicht gethan. Denn wäre auch seine Handlungsweise allgemeine Christenpflicht, so handelte ein Jeder pflichtwidrig, der nicht Allem entsagend, Missionär würde, Was doch nicht leicht Jemand sagen wird. Wollte aber Jemand erwiedern, daß hierin die eigenthümliche Beschaffenheit der göttlichen Gaben, sowohl der Natur- als der Gnadengaben, entscheidend sei, so gebe ich Dies zu, wenn der Beisatz nicht vergessen

wird: sie seien nicht allein entscheidend; denn der Katholik wird seine Lehre von der Freiheit nicht vergessen, und bemerken, daß Viele mit den reichsten Natur- und Gnadengaben ausgerüstet — zu Grunde gehen oder sehr zurückbleiben. Daß sich also der Eine mit denselben Gaben wie ein Anderer für den genannten Beruf entscheidet, während sich der Andere entzieht, ist auch Werk der Freiheit, nicht lediglich Gottes Werk. Hieraus ist ersichtlich, daß die ganze Lehre von den Werken, die mehr als Pflicht sind, eben mit der Lehre von der Freiheit im Zusammenhang steht; so wie die Verwerfung jener Werke mit der Lehre von der Unfreiheit. Auf diesen Standpunct hätte sich Herr Baur versetzen und gegen die katholischen Theologen ereifern sollen; aber so seltsame Bemerkungen vorzubringen, wie es ihm hier gefällt, war offenbar ungehörig. Sagen also mußte Herr Baur: ist es schon allein Gottes Werk, daß Dieser verdammt und Jener selig wird, so ist auch Alles und noch vielmehr allein Gottes Werk, was der Bekehrte thut; wenn also überhaupt nicht von Verdiensten des Menschen, und darum eigentlich auch nicht von Pflichten desselben die Rede sein kann, wie fällt es euch ein, von Handlungsweisen zu reden, die mehr als Pflicht sein sollen?

Herr Baur fährt fort S. 207: «So kam man auf die Unterscheidung einer doppelten Tugend und Vollkommenheit, einer allgemein gebotenen, von deren Verbindlichkeit in allen zu ihrem Begriff gerechneten Fällen keiner sich entbunden glauben darf, und einer nicht gebotenen, sondern blos empfohlenen und gerathenen, deren Erreichung nicht unbedingte Pflicht, sondern der freien Wahl des Einzelen, je nachdem er einen besonderen

Beruf dazu zu haben glaubt, anheimgestellt ist.» Aus einer so dunkeln Anschauung, die sich Herr Baur von der katholischen Betrachtungsweise erworben hat, war es nicht unerwartet, eine Unterscheidung der genannten Art hervorgehen zu sehen. Was wäre denn auch wohl eine doppelte Tugend, eine doppelte Vollkommenheit? Wohl nichts Anders, als Etwas der Art, daß die Eine Tugend und die Eine Vollkommenheit aus einem anderen Principe abzuleiten wäre, als die andere; also jene aus Freiheit und Gnade, diese aus Unfreiheit und Ungnade, oder sonst irgendwie. Aber Das hat sich Herr Baur wohl nicht dabei gedacht; denn unbekannt ist es ihm doch nicht, daß die Katholiken alle Tugend von Gnade und Freiheit ableiten. Verschiedene Stufen einer und derselben Tugend aber hat er sich wohl auch nicht gedacht; denn Das gäbe nicht den Begriff einer doppelten Tugend, so wie doch gewiß Niemand von zwei Soldaten, von denen Einer tapferer als der Andere ist, sagen würde, sie hätten eine doppelte Tapferkeit an den Tag gelegt; denn Das zu sagen würde nur dann etwa passend sein, wenn der Eine aus blinder Wuth, der andere mit Besonnenheit und Ueberlegung tapfer wäre. Was soll es also heißen, so sei man zur Unterscheidung einer doppelten Tugend und gar noch einer doppelten Vollkommenheit gekommen?

Herr Baur wird entgegnen, er sage ja sehr klar, Was er unter dieser doppelten Tugend verstehe, nämlich eine allgemein gebotene und eine nichtgebotene. Ich verstehe; allein ich läugne, daß dadurch der Begriff einer doppelten Tugend zu Stande komme; ich läugne es ebensosehr, als ich widersprechen würde, wenn Jemand es eine doppelte Wohlthätigkeit nennte, im Falle zwei

Personen aus Liebe, die eine ein Stück Brod, die andere einen Schinken gäbe. — Wenn dann Herr Baur auch die Worte sich entfallen läßt, daß von der Verbindlichkeit der allgemein gebotenen Tugend in allen zu ihrem Begriff gerechneten Fällen Keiner dispensirt werde, so muß ich abermal fragen, Was denn auch Dies eigentlich wieder bedeuten solle? Soll ich mir den Sinn wieder so explizíren, als stände nach katholischen Grundsätzen nicht das ganze Leben unter dem Begriff der allgemeinen Christenpflicht, sondern nur gewisse Fälle? Am wunderlichsten aber erscheint mir noch Herr Baur, wenn er Nichts einem besonderen Beruf und der freien Wahl überlassen, sondern Alles in Einem spanischen Mantel einherschreiten zu lassen geneigt scheint.

«Es ist klar,» fährt Herr Baur fort, «Werke, die mehr als genügend sind, kann es nur deßwegen geben, weil man in Ansehung derjenigen Werke, die allgemeine Christenpflicht sind, sich mit um so Wenigerem begnügte, den Umfang des allgemeinen Sittengesetzes willkührlich beschränkte, von der Befolgung desselben für gewisse Fälle dispensirte, um Das, was gleichwohl in solchen Fällen geschehen würde, als Etwas, was man streng genommen nicht schuldig wäre, als ein besonderes Verdienst oder als ein Ueberverdienst betrachten zu können.» Auch hier ist eine durchaus wunderliche Stelle; denn man sollte denken, er sage ungefähr wieder wie oben soviel: den barmherzigen Schwestern etwa, die ihr Leben, vom Geiste getrieben, dem Krankendienste widmen, weil Wärter um Sold den Leidenden nicht die zarte Sorgfalt und Hingebung zuwenden, die der Christ wünschen muß, werde dafür eingeräumt, täglich wenigstens *Eine Klatschstunde* zu veranstalten, um über die Welt,

die ihnen so viele ihrer Opfer zuschickt, vielleicht gerade Opfer jener Lust, die sie sich selbst nicht einmal in ihrer erlaubten Form gestatten, die Lauge ihrer Kritik auszugießen; eine andere Stunde, um sich selbst gegenseitig die Haare auszureißen, und eine dritte dazu, um sich zu betrinken. Wenn sie sich nun der Pflicht, der sie enthoben sind, dennoch unterziehen, so reiche Dies den Stoff zu einem Ueberverdienste dar. Oder: es wird Jemandem unter besonderen Verhältnissen gestattet, zu lügen; sagt er nun gleichwohl die Wahrheit, so hätte er mehr gethan, als seine Pflicht heischte, und folglich sich ein Ueberverdienst erworben. Aber eine Ansicht dieser Art wäre, wie schon gesagt, zu abgeschmackt, als daß ich sie einem vernünftigen Manne zutrauen könnte; so also kann es Herr Baur wohl auch nicht meinen. Wie meint er es nun aber? Das mag Gott wissen; ich für meine Person verzichte auf den Ruhm, das Räthsel aufzulösen. Ich gebe mich indeß der Hoffnung hin, Herr Baur werde alles am angeführten Orte Gesagte gelegentlich noch einmal in genauere Erwägung ziehen, und auch Etwas der Art, was man Klarheit, und was man beweisen nennt, wenigstens versuchen; d. h. aus katholischen Prämissen Schlüsse ziehen, nicht aus selbst geschaffenen Wahnbildern; oder Was noch besser wäre, ausdrückliche Lehren der katholischen Kirche anziehen, die dergleichen Undinge aussagen. Von allem Dem findet man aber Nichts; gleichwohl sagt Herr Baur: «es ist daher klar;» aus den unklarsten Gedanken, die noch dazu gar nichts Katholisches enthalten, wird aber, dächte ich, Nichts klar in Bezug auf katholische Betrachtungsweisen und Lebensmaximen.

Sofort wendet ſich Herr Baur an meine Symbolik und macht mir S. 208 das Compliment, daß meine Deduction der mehr- als-genügenden Werke auf nichts Anderem als auf dem von ihm Bemerkten beruhe. So ſchmeichelhaft es für mich an ſich iſt, mit Herrn Baur in Gedanken zuſammen zu treffen, ſo muß ich doch für dieſen Fall vorläufig noch meine Freude zurückhalten; denn da ich das Unglück habe, gar nicht zu verſtehen, Was er eigentlich ſagen will, ſo wäre es gewiß ſehr vorlaut von mir, wenn ich mich rühmte, daß wir miteinander übereinſtimmen.

§. 54.

Herrn Baur's Einwendungen gegen das Fegfeuer.

Am geräuſchvollſten gegen mich wird Herr Baur im vierten Punct, wo er die Beantwortung der Ausſtellung übernimmt, die ich gegen die proteſtantiſche Lehre gemacht habe, daß ſie nämlich die vollkommene Reinigung des Menſchen vom Böſen nicht anders als durch eine mechaniſche Operation, durch die Ablöſung des Geiſtes von dem Leibe im Tode, zu erklären wiſſe, während der katholiſche Lehrbegriff einen Reinigungsort jenſeits kenne, in welchem die dieſſeits nicht vollkommen vom Böſen Gereinigten davon mit Selbſtbewußtſein und durch den eigenen Willensgebrauch befreit würden.

Hier iſt denn wieder lange die Rede von meinen Stratagemen, Feldherrnkünſten u. ſ. w. Als ich die erſten Spuren dieſes Geräuſches S. 211 vernahm, konnte ich mich, durch eine längere Erfahrung bereits belehrt, welche Bewandtniß es mit dergleichen Erſcheinungen in ſeiner Polemik eigentlich habe, des Lächelns nicht enthalten, und der Gedanke ſtellte ſich ein: jetzt iſt gewiß

Herr Baur wieder bei Matthäus am letzten, und in seinem ganzen Arsenale findet sich keine Waffe, die gegen mich in Anwendung zu bringen wäre: daher werden nur einige Dutzend Schwärmer abgelassen. So fand es sich bald auch. Denn nachdem diese ihr Wesen getrieben hatten, holte Herr Baur nur noch aus der Rüstkammer der neueren Theologie eine Leibbedeckung herbei, die sich aber zur orthodox-protestantischen Theologie verhält, wie ein Pariser Frack von Anno 1833 zu einem Harnisch der mittelalterlichen Ritter. Gewisse Vortheile gewährt dieses neue Kriegsmaterial indeß unstreitig; zwar gibt es die edelsten Theile des Körpers preis, allein, den Rücken noch am besten schützend, eignet es sich, leicht wie es ist, trefflich zur Retirade, und macht sich schnell mit seinem Besitzer aus dem Staube davon.

Auf die längst von mir gewürdigte, in dem lutherischen Dogma nicht begründete Vorstellung von einer ewigen, durch einen steten Kampf zwischen gut und bös bedingten Fortentwicklung des menschlichen Geistes kömmt Herr Baur zurück, und meint, dieselbe enthalte ungefähr das Nämliche, was die Idee des Fegfeuers! Anstatt in die dem Systeme der Reformatoren und den symbolischen Büchern seiner Kirche eigenthümliche Betrachtungsweise einzugehen, und zu untersuchen, ob der Zusammenhang richtig sei, der nach meiner Darstellung zwischen dem protestantischen Begriff von der Rechtfertigung des Sünders und der Verneinung des Fegfeuers stattfindet, wendet er sich auch hier zu ungehörigen, dem Gegensatze zwischen Katholicismus und Protestantismus ganz ferne liegenden Verirrungen der neueren Zeit! Denn der katholischen Lehre vom Fegfeuer liegt ebensowenig die von Herrn Baur bezeichnete Idee einer ewigen durch

den Streit der Principien bedingten Fortentwickelung zu Grunde, als dem Systeme der Reformatoren: beide werfen dieselbe als eine unchristliche aus. Das Fegfeuer wird als ein Straf- und zeitlicher Reinigungsort betrachtet, und gerade weil es dieser ist, widerspricht der Begriff von ihm geradezu der sogenannten Idee von einem durch den Gegensatz des Bösen bedingten ewigen Fortschreiten. Hätte die altchristliche Zeit von einer solchen Vorstellung auch nur eine Spur in sich getragen, so würde das Fegfeuer nicht als ein vom Himmel geschiedener Ort, sondern als ein mit ihm identischer betrachtet worden sein. Es ist bestimmt für Reinigungsbedürftige, und bereitet für den Himmel vor, welcher nur vollkommen Gereinigte in sich aufnimmt.

Nachdem sich nun Herr Baur also aus der Sache losgewunden, gibt er erst den gegen das lutherische Dogma ausgesprochenen Tadel zurück, indem er meint, gerade die katholische Lehre verdiene denselben, indem sie die Reinigung durch Feuer erfolgen lasse, Was doch gewiß ein mechanischer Prozeß sei. Zwar gesteht Herr Baur, daß selbst Bellarmin nicht behaupte, daß das katholische Dogma den Ausdruck Feuer im eigentlichen Sinne zu nehmen verlange, allein Bellarmins Meinung sei es doch, und seine Autorität wohl gewiß der meinigen vorzuziehen, indem man wenigstens schon daran gewesen sei, ihn heilig zu sprechen, an meine Canonisation aber wenigstens vorläufig noch Niemand gedacht habe. Auch sei es wohl nicht gestattet, von der beständigen Form der Lehre vom Reinigungsorte seinen Inhalt abzulösen und sofort nur diesen, nicht aber auch jene festzuhalten.

Dies Letztere, was einem Grund ähnlich sieht, will ich prüfen. In dem zweiten Buche der Machabäer 12. ist nur ausgesprochen, daß manche fromm Gestorbene noch jenseits einer Reinigung und Läuterung bedürfen, sowie, daß die Fürbitte der Lebenden für sie nützlich sei [1]). Wenn ferner der Erlöser (Matth. XII.) von einer Sünde spricht, die weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werde, und somit eine noch jenseits stattfindende Vergebung, gleich dem Buche der Machabäer voraussetzt, so ist auch hierin eben nur die Lehre anerkannt, daß im künftigen Leben auch noch Raum für eine zu vollendende Reinigung gegeben werde; jedoch ebensowenig über die Art und Weise, in der die Büßung stattfinden dürfte, näherer Aufschluß gegeben. Freilich deutet schon I Kor. III, 15. ein Feuer an, und wollte man sich mit dem sehr würdigen Olshausen den reichen an Abraham sich wendenden Mann nicht in der Hölle, sondern im Reinigunsorte denken, so wäre auch hier vom Feuer die Rede. Allein daß dieses Feuer ebensowohl nur ein Bild empfindlicher Strafe sein könne, als wenn vom Höllenfeuer die Rede ist, dürfte wohl Niemand in Abrede stellen; daß aber das Feuer der Hölle ein Bild sei, ergibt sich aus den verschiedenen Bildern, unter welchen die Strafen der Verworfenen in der h. Schrift anschaulich gemacht werden.

1) Mach. l. II. c. 12. Nachdem erzählt ist, daß Judas Machabäus eine Collecte für die im Kampfe Gestorbenen als Todtenopfer veranstaltet, und daß dieselbe 12,000 Drachmen betragen habe, wird hinzugefügt: εἰτ' ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον, ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια, ὅθεν περὶ τεθνηκότων τὸν ἱλασμὸν ἐποιήσατο τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.

In der kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte kömmt uns nicht minder die Lehre vom Reinigungsort meistens ganz formlos entgegen; denn am häufigsten wird nur für die abgeschiedenen Brüder und Schwestern eine Fürbitte eingelegt und ein Opfer für sie dargebracht, auf daß ihnen Ruhe und Frieden im Herrn werden möchte, eine Bitte und ein Opfer, die je für den Einzelen längere Zeit hindurch jährlich erneuert wurden. So finden wir z. B. die gallischen Märtyrer im zweiten Jahrhundert in der Ausübung dieser frommen Pflicht; so ist es bei Tertullian der Fall, wenn er es unter die Obliegenheiten einer frommen Wittwe zählt, für ihren verstorbenen Gatten zu beten, und um Erleichterung desselben bei Gott zu flehen [1]). Eben so verhält es sich mit einer Stelle bei Cyprian, aus der wir nur ersehen, daß die Priester mit den Gemeinden Opfer und Bitten für die Abgeschiedenen darbrachten [2]). Augustin empfiehlt seine Mutter nur der Fürbitte der Leser seiner Bekenntnisse [3]). In seiner Schrift von den Pflichten gegen die Todten zählt er, wie es recht und billig ist, unter den ersten die auf, für sie zu opfern und im Gebete ihrer

---

1) **Tertull. de Monogam. c. 10. Pro anima ejus (des verstorbenen Gatten) oret, et refrigerium interim adpostulet ei et in prima resurrectione consortium, et offerat annuis diebus dormitionis ejus; nam haec nisi fecerit, vere repudiavit, quantum in ipsa est.**

2) **Ep. LXVI. Opp. Ed. Maur. Par. 1726. p. 114.** Er sagt: seine Vorfahren hätten festgesetzt, daß Wer eine gewisse kirchliche Bestimmung übertrete, keiner kirchlichen Fürbitte und keiner Opfer nach seinem Tode gewürdigt werden solle: «ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur.»

3) ***August. Confess. l. X. c. 15.***

eingedenk zu ſein, da das Buch der Machabäer es lehre und in der ganzen Kirche der Prieſter in der Meſſe auch für die Heimgegangenen bitte, Was allein eine hinlängliche Autorität ſei, wenn auch gar Nichts in der heiligen Schrift alten Teſtaments hierüber gelehrt worden wäre [1]). So ſind die meiſten hieher bezüglichen Aeußerungen Auguſtins beſchaffen. Unter den ſehr zahlreichen Stellen, in welchen Auguſtin von der Fürbitte für die Geſtorbenen und den jenſeitigen zeitlichen Strafen ſpricht [2]), finden ſich indeß auch ſolche, in welchen von

---

1) August. de Cura pro mort. c. III. Opp. Ed. Benedict. Tom. VI. p. 516. Dann ſagt er noch c. VI. p. 519.: Non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis, etiam tacitis nominibus quorumque, sub generali commemoratione suscepit ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes, aut filii, aut quicunque cognati, vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi.

2) Das ſteht dem Auguſtin feſt: Quisquis igitur cupit poenas evadere sempiternas, non solum baptizetur, verum etiam justificetur in Christo, ac sic vere transeat a diabolo ad Christum. Purgatorias autem poenas nullas futuras opinetur, *nisi ante illud ultimum tremendumque judicium.* De civit. Dei l. XXI. c. 16. Opp. Ed. Benedict. Tom. VII. p. 656. Die poenae purgatoriae finden aber dieſſeits und jenſeits ſtatt: Temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante judicium illud severissimum novissimumque patiuntur. Non autem omnes veniunt in sempiternas poenas, quae post illud judicium sunt futurae, qui post mortem sustinent temporales. Nam quibusdam, quod in isto non remittitur, remitti in futuro saeculo, idest, ne futuri saeculi aeterno supplicio puniantur, jam supra diximus. l. l. c. XIII. p. 654.

einer Reinigung durch Feuer die Rede ist [1]); allein ob ein sinnliches Feuer darunter zu denken sei, bezweifelt er an mehreren Stellen und läßt es ganz unentschieden [2]), ja er sagt: er widersetze sich einer solchen Vorstellung nicht, weil sie vielleicht wahr sei.

Ohne allen Zweifel finden wir bei dem älteren Ambrosius, dem Lehrer Augustins, nicht nur sehr häufig der Bitten und Opfer für die Gestorbenen erwähnt [3]), son-

---

1) August. in Ps. XXXVII. Quia dicitur «salvus erit,» ille ignis contemnitur; ita plane, quamvis salvus per ignem, gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita. cf. l. II. de Genes. contra Manich. c. 20. . . . . post hanc vitam habebit vel ignem purgationis vel poenam aeternam. De civit. Dei l. XXI. c. 16.

2) August. de civit. Dei l. XXI. c. 36. l. l. p. 649. Non redarguo, quia forsitan verum est. cf. Enchirid. c. LXIX. Opp. Tom. VI. p. 222. Ja an dieser Stelle c. LXVIII., und folglich auch, wenn man dunkle aus klaren beleuchten darf, an der zuletzt aus der Stadt Gottes angeführten, ist eigentlich von einem sinnlichen Feuer gar nicht die Rede. Er erläutert nämlich I Kor. III, 13 ff. und bezieht diese Stelle nicht auf eine jenseitige Läuterung, sondern auf eine diesseitige: Et quidam ignis *tribulationis*, de quo aperte alio loco scriptum est: «Vasa figuli probat fornax et homines justos tentatio tribulationis.» Eccles. XXVII. 6. Was nämlich der Mensch, der zwar auf dem Fundamente, das da ist Christus, ruhe, gleichwohl ungebührlich geliebt habe, werde ihm unter Drangsalen entrissen werden, wobei sich erprobe, ob er doch Christum allem Anderen vorziehe. Diese Prüfung sei die Strafe: quoniam sine dolore non pereunt, quae cum amore possessa sunt. Diese Prüfung ist das Feuer. Etwas Aehnliches könne nun auch jenseits stattfinden. Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri, incredibile non est, et utrum ita sit quaeri potest etc.

3) *Ambros. Ep. ad Faustinam.* Itaque non tam deplorandam

dern auch des Feuers [1]). Allein gleichwie er vom Höllenfeuer, wie bekannt ist, ausdrücklich lehrt, daß es kein eigentliches Feuer sei, sondern ein unsinnlicher Schmerz und eine geistige Qual, so muß er sich doch wohl auch das die Frommen vollends reinigende Feuer also gedacht haben. So ist es denn auch zu erklären, warum Augustin in dem Buche von den Secten den Aerius zwar unter die Häretiker rechnet, aber nicht, weil er das Feuer im Reinigungsorte läugnete, sondern die Bitten und Opfer für die Todten verwarf, also die Reinigung nach dem Tode selbst [2]).

Was die griechische Kirche anlangt, so verhält es sich damit eben so. Clemens von Alexandrien nennt sehr schön die vollkommene Reinigung nach diesem Leben eine zweite Erziehung [3]); Origenes allerdings ermangelt nicht, nach der biblischen Sprachweise sehr nachdrücklich und wiederholt von einem Feuer zu sprechen [4]); allein eben so bekannt ist es, daß er sich auf das Bestimmteste dahin erklärte, es seien aus dem Gewissen emporsteigende Feuerflammen, in welchen sich das etwa noch anklebende Böse

---

(Faustinas Schwester), quam sequendam orationibus reor, nec moestificandam lacrymis tuis, sed magis oblationibus animam ejus Deo commendandam.

1) Ambros. in Ps. XXXVI. Etsi salvos faciet dominus servos suos; salvi erimus per fidem, sic tamen salvi quasi per ignem. Etsi non exuremur, tamen uremur. Quomodo tamen alii in igne etc.

2) Augustin. de haeres. c. LIII. dicens, pro dormientibus offerri non oportere. Opp. Tom. VIII. p. 16.

3) Clemens Alex. δευτέραν παιδείαν.

4) Orig. Homil. VI. in Exod. Qui salvus fit, per ignem salvus fit, ut si quid forte de specie plumbi habuerit admixtum, id ignis decoquat et resolvat, ut efficiantur omnes aurum purum.

verzehre[1]). Cyrillus von Jeruſalem drückt ſich in ſeinen Katecheſen alſo aus: «wir beten auch für die verewigten heiligen Väter und Biſchöfe und Alle zumal, welche unter uns geſtorben ſind, indem wir glauben, daß Dies eine große Hilfe für die Seelen ſei, für welche gebetet wird, indem ſich das Gebet auf das heilige und die höchſte Ehrfurcht gebietende Opfer (Chriſti in der Meſſe) ſtützt.» Nachdem er zur Erläuterung hinzugefügt hat, wie man wohl auch Könige um Begnadigung für Freunde bitte, ſagt er noch: «ſo bringen auch wir Bitten für die Geſtorbenen dar, obgleich ſie noch Sünder ſind; aber wir flechten keine Krone (wie man ſie den Königen in Fällen eines Begnadigungsgeſuchs zu überreichen pflegte) ſondern den für unſere Sünden geſchlachteten Chriſtus opfern wir, indem wir um ſeinetwillen Gott für ſie und uns um Gnade anflehen[2]).» Weiter findet ſich in dieſen

1) Orig. de Princip. l. II. c. 10. n. 4. Videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea jam accensus fuerat ab alio, vel ante ipsum substiterit, demergatur; und ſonſt öfter.

2) Cyrillus Hierosolym. Catech. XXIII. (mystagog. V.) Opp. Edit. Touttée. Par. 1720. p. 728: Εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων, καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων· μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας .... τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων, αὐτῷ τὰς δεήσεις προσφέροντες κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσιν, οὐ στέφανον πλέκομεν· ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφερόμεν, ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν.

zum öffentlichen Unterricht bestimmten Vorträgen Nichts.

Der heilige Chrysostomus sagt uns zwar, es sei durch die Apostel angeordnet worden, bei der Feier der heiligen Geheimnisse für die Verstorbenen zu bitten, da für diese unser Gebet sehr nützlich sei; daß sie aber auch nach der Lehre der Apostel durch ein sinnliches Feuer mechanisch gereinigt würden, lesen wir bei ihm nicht;[1]) auch an anderen Stellen nicht, wo er sehr ernstlich darauf dringt, nicht durch Thränen und Wehklagen, sondern durch Fürbitten und Almosen den Abgeschiedenen nützlich zu werden; indem Derjenige, der dem auf dem Altare gegenwärtigen Lamme Gottes das Flehen seines Herzens vortrage, dem Gegenstand seiner Liebe Trost bringe; denn nicht umsonst bete der Priester: »für alle im Herrn Entschlafenen,« da die Bräuche der Christen kein Schauspiel seien, sondern Anordnungen des heiligen Geistes[2]).

Nun will ich abermal nicht in Abrede stellen, daß Gregor von Nyssa, Basilius, Gregor von Nazianz, Theodoret u. A. aus dem IV. u. V. Jahrhundert auch von einem Feuer sprechen, in welchem Diejenigen gereinigt würden, welche noch mit einiger Sünde belastet sterben; allein auch hier müssen nicht blos einzele abgerissene Worte aufgefaßt, sondern Alles muß erwogen werden, was die Stellen, in welchen sie vorkommen, mit ihrer ganzen Umgebung aussagen. Um nur den zuerst genannten Kirchenvater einigermaßen schärfer ins

1) Chrysost. ad Popul. or. LXIX.

2) Chrysost. hom. XLI. in I. ad Cor. Opp. Ed. Montf. tom. X. p. 392—393. οὐ γάρ ἐστι σκηνὴ τὰ ἡμέτερα, μὴ γένοιτο· πνεύματος γὰρ διδάξει ταῦτα γίνεται.

Auge zu faſſen, ſo ſpricht er in einer Schrift von Solchen, die entweder noch der Reinigung durch das Feuer bedürfen, oder ſogleich mit dem Thaue der göttlichen Huld erfriſcht werden; ſo wenig unter dem Thaue ein Waſſer, ſo wenig ſind unter dem Feuer Kohlen und Flammen zu verſtehen. Gregor deutet dies ſchon dadurch an, daß er hinzufügt, wenn er ſich dieſer Ausdrücke bedient: «nach den Worten des Evangeliums,» d. h. hier: um mich in der bibliſchen Sprache auszudrücken [1]). Denn an einem anderen Orte ſagt er ganz allgemein, unter den Qualen habe man ſolche ſchmerzliche Empfindungen zu verſtehen, die gerade den eitlen und nichtigen Lüſten entgegengeſetzt ſeien, denen ſich der zu Strafende auf dieſer Welt hingegeben [2]). Dieſer Vorſtellung blieben die Griechen bis zu den Zeiten des Conciliums von Florenz ergeben (1438.), wo ſie ausdrücklich den Lateinern erklärten, daß

1) Gregor. Nyss. De iis, qui praemature abripiuntur. Opp. Ed. Par. 1615. tom. II. p. 784. λήψεται τὴν καταξίαν ἀντίδοσιν, ἢ πυρὶ καθαιρομένη κατὰ τὰς τοῦ εὐαγγελίου φωνὰς, ἢ τῇ δρόσῳ τῆς εὐλογίας ἐναποψύχουσα. Dazu bemerkt ein alter griechiſcher Scholiaſt: «es ſei alſo ſehr deutlich, daß Gregor einen Reinigungsort annehme.» (ἐντεῦθεν δῆλον τρανῶς, ὅτι καθάρσιον πῦρ ὁ πατὴρ κ. τ. λ.) Dies iſt ſehr gewiß, denn auch in der orat. pro mortuis l. l. p. 1065. nimmt er ein καθάρσιον πῦρ an; er ſagt abermal, es gebe zwei Reinigungen, entweder in dieſem Leben durch Gebet und Weisheit, oder durch das Reinigungsfeuer jenſeits: ἤτοι κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν διὰ προσευχῆς τε καὶ φιλοσοφίας ἐκκαθαρθεὶς, ἢ μετὰ τὴν ἐνθένδε μετανάστασιν, διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς χρείας.

2) De anima et resurrectione l. l. p. 660. τῶν λυπηρῶν μετουσία.

sie kein wirkliches Feuer im Reinigungsorte sich denken — und die Lateiner machten ihnen hiebei so wenig Schwierigkeiten, daß im Vereinigungsbeschluß blos von einem Reinigungsorte, ohne den Zusatz von Feuer, gesprochen wird [1]).

Aber selbst die Theologen, welchen es am wahrscheinlichsten ist, daß das Feuer im Mittelorte nicht fehlen werde, denken sich selten eine Art von Kohlenfeuer, sondern ein immaterielles, d. h. einen glühenden, höchst empfindlichen Schmerz, eine Züchtigung, von der aber weiter keine Vorstellung möglich sei. Denn der Ausdruck «immaterielles Feuer» ist seiner Bedeutung nach blos negativ, d. h. gewisse grob sinnliche Vorstellungen nur entfernend, ohne selbst Näheres zu bestimmen [2]). Mit einem Worte: die Theologen, z. B. Bonaventura, denken sich das Feuer wie irdische Leiden, die von Aussen zur vollkommenen Reinigung auffordern, während von Innen die Gnade auf die freie Selbstbestimmung einwirkt. So wenig aber Gott vorgeworfen werden kann, daß er

1) Selbst Bellarmin gibt Dies genau zu de purgat. l. II. c. 11. Quae sententia non est quidem de fide (die Ansicht vom Feuer), quia nusquam ab ecclesia definita est, imo in concilio florentino graeci aperte professi fuerant, se non ponere ignem in purgatorio, et in definitione facta in ultima, definitur purgatorium esse, nulla mentione ignis habita.

2) Auch das ist häufig der Fall, daß sie, wenn vom Feuer die Rede ist, durch den Beisatz «ein gewisses» ihre Meinung ausdrücken, daß sie an kein sinnliches denken, z. B. Isidor. Hispal. de divinis offic. l. I. c. 18. Nam cum dominus dicit: qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro, demonstrat quibusdam illic dimittenda esse peccata et *quodam* purgatorio igne purganda.

mechaniſche Mittel zur Beförderung und zum Vollzug des Guten wähle, wenn er unſer ganzes Leben mit Leiden mehr oder weniger heimſucht: ſo wenig wählt er ein mechaniſches Mittel, wenn er auch die mit etwelchen Sünden noch befleckten Abgeſchiedenen durch feurige Mittel züchtigt, und züchtigend reinigt [1]). Wilhelm Occam ſagt ſehr ſcharfſinnig in Beantwortung der Frage, wie denn ein Feuer den Geiſt berühren könne, alſo: das Feuer könne natürlich den Geiſt nicht quälen, aber er wolle nicht im Fegfeuer ſein; und dieſes nicht Wollen erzeuge Traurigkeit, und zwar über die Sünde, die er begangen, und die ihn im Reinigungsorte feſthalte; auch ſei der poſitive Wunſch in ihm, an einem anderen Orte zu ſein, wenn es Gott gefiele. Jenes Negative und dieſes Poſitive machten die vollſtändige Strafe im Fegfeuer [2]). Man ſieht, daß hier ein ſinnliches Feuer gar

---

1) Bonaventura Breviloq. P. VII. c. 2. Ed. Lugd. 1668. P. VII. p. 50. quia poena illa debet esse purgatoria *et purgatio illa spiritualis*, necesse est, vel quod ignis ille spiritualem habeat virtutem divinitus sibi datam, vel ut magis credo, *ipsa virtus gratiae interius habitantis adjuta a poena extrinseca* ipsam animam jam pro offensis punitam, reatuum onere alleviatam, purgat purgatione sufficienti etc.

2) Guillielmi Occam Quodlib. I. q. XIX. Opp. Ed. Argent. 1491. fol. 314. b. Sic patitur spiritus, quia detinetur in igne contra suam voluntatem; itaque habet nolitionem, ex qua sequitur dolor et tristitia in voluntate. Et ista nolitio simul cum tristitia est poena purgatorii. — Objectum immediatum nolitionis spiritus, existentis in purgatorio, est peccatum illud, propter quod punitur . . . . Vellet etiam in alio loco esse, si Deo placeret Ex quibus censetur tristitia in eo. Et illa duo integrant poenam purgatorii.

keine Stelle mehr findet. Auf jeden Fall ist anzunehmen, daß der Mittelort eine der noch sündhaften Beschaffenheit seiner Bewohner angemessene Oertlichkeit sei; wo aber Sünde ist, da ist nothwendig Leiden und Schmerz, und zwar äußerlich sowohl als innerlich. Ein einseitiger Spiritualismus ist hier so wenig an seinem Orte, als irgendwo; denn der Beschaffenheit der Innenwelt entspricht nothwendig die der Außenwelt und umgekehrt. Einer dem Leiden unterworfenen Seele verwandelt sich die ganze Umgebung nicht selten sogar von selbst in lauter Steigerungsmittel des Schmerzes, dem sie hingegeben ist. In diesen Wahrheiten liegt der Grund, warum sich immer wieder ein dunkles Gefühl sträubte, ein rein geistiges Leiden im Fegfeuer anzunehmen, wenn man auch durch allzu roh sinnliche Vorstellungen für einen Augenblick dahin getrieben worden war. Das Studium von Dante's Fegfeuer, — er verlegt es auf eine Insel jenseits des atlantischen Oceans, und bedarf nicht einmal einer kleinen Kohlpfanne, um die Seelen recht ordentlich zu reinigen, — könnte auch Theologen, sogar protestantischen, sehr nützlich werden, wenn sie sich entschließen mögen, für einen Augenblick mit dem Dichter Dichter zu werden, und den Menschen in seiner ganzen Tiefe zu studiren. Die Kirche aber, hier so weise als in ihren übrigen Bestimmungen, hält es blos für ihre Aufgabe, den alten, christlich apostolischen Satz festzuhalten: es gibt einen Reinigungsort jenseits; malt aber seine Beschaffenheit so wenig als die des Himmels und der Hölle aus.

Im protestantischen Begriff aber, darauf muß ich beharren, erscheint die endliche Befreiung von der Sünde als ein bloser Naturproceß, und eben darum undenkbar;

denn durch den Tod, das ist orthodoxe Lehre, wie in der Symbolik gezeigt wurde, durch die Ablösung des Geistes vom Körper, soll einzig die Befreiung vor sich gehen; je mehr Sündhaftes aber der Protestant auch noch im Gerechten annimmt, und zwar an allen seinen Kräften, auch an den geistigen, desto weniger ist einzusehen, wie plötzlich durch Ablegung des Leibes der Geist eine Veränderung erleiden soll, die er mit seinem Willen nie durchzusetzen im Stande war.

Endlich aber muß ich Herrn Baur noch meinen Dank öffentlich dafür bringen, daß er wenigstens nicht gleich den alten Protestanten sagte, die Lehre vom Fegfeuer sei eine Fiction des Papstes Gregor I., wie z. B. David Chyträus deßhalb den wahrhaft großen Mann einen vom Himmel gefallenen Stern nannte! Daß sich aber Herr Baur sodann an eine solche Nebensache anklammerte, wie er es that, ist in der Noth, in der er war, leicht verzeihlich.

§. 55.

Verschiedenes.

Zum Schlusse dieses Artikels macht Herr Baur einige Bemerkungen über meine Nachweisung, daß der protestantischen Lehre vom Glauben und den Werken die Vorstellung zu Grunde liege, daß Sittlichkeit und Religiosität innerlich der Art von einander getrennt seien, daß jener nur ein zeitlicher, dieser aber allein ein ewiger Werth zukomme u. s. w. Allein in welchem Grade sah ich meine Erwartungen getäuscht! Anstatt die von mir so zahlreich angeführten und so entscheidenden Stellen aus Luthers Schriften zu erklären, und zu zeigen, daß *sie ganz Anderes*, oder doch wenigstens nicht Das

enthalten, was ich in denselben gefunden habe, läßt er sie unberührt liegen, und erklärt meine Darstellung S. 222 «für ein bloses Gewebe von Mißverständnissen und Irrthümern, von gehaltlosen Behauptungen und leeren Beschuldigungen.» Dies heißt sich leichte Mühe machen! Jeder Freund ernster wissenschaftlicher Forschung wird wünschen müssen, daß es Herrn Baur beliebt hätte, durch Eingehung in die Sache nachzuweisen, daß er dergleichen Prädicate meiner Darstellung mit Recht gegeben habe. Wenn sie es verdiente, so war es billig, wenigstens gerecht, scharfe Worte zu gebrauchen: die Beweisführung rechtfertigte sie; aber ohne auch nur einmal den Versuch eintreten zu lassen, so zahlreiche, die confessionellen Gegensätze in ihrem tiefsten Grunde berührende Stellen zu erklären, und gleichwohl also sich auszusprechen, stimmt wenigstens mit den Forderungen, die ich an wissenschaftliche Kritik mache, nicht sehr überein. Hier muß ich auch noch auf ein anderes besonderes Verfahren Herrn Baur's, nicht lobend, hinweisen. Bald führt er gegen alle Stellen, die ich aus den Bekenntnißschriften der Lutheraner beibringe, eine oder die andere aus Luthers Privatschriften an, und hält Dies dann für eine Widerlegung, bald beruft er sich gegen zahlreiche Stellen aus Luther auf die Bekenntnißschriften, und hält Dies auch für eine Widerlegung, ohne zu versuchen, Widersprechendes oder doch Unharmonisches auszugleichen, und auf den Grundton und die innerste und wesentlichste Tendenz des Ganzen Alles zurückzuführen.

In dem vorliegenden Puncte habe ich die ganze lutherische Lehre von der Rechtfertigung auf ihren einfachsten und verständlichsten Ausdruck zurückzubringen versucht; die Stellen Luthers nun, in welchen er Glauben

und Wirken wie Tag und Nacht, wie Himmel und Erde, wie Licht und Finsterniß u. s. w. einander entgegengesetzt, schienen mir die geeignetsten zu sein, und ich sagte sofort, der Gegensatz zwischen dem Glauben und den Werken sei identisch mit dem zwischen Religiosität und Sittlichkeit; jener werde im lutherischen Systeme eine ewige, dieser nur eine zeitliche Geltung gegeben, daher denn auch nur aus dem Glauben, nicht auch aus den Werken, die Seligkeit, das ewige Leben, der Himmel fließen solle. Meine Beweise werden nun völlig übergangen; dagegen werde ich auf die Phraseologie (der lutherischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts) hingewiesen, daß zwar die Sittlichkeit in Concreto, d. h. im einzelen, immer unvollkommenen Menschen, aber nicht an sich, nicht in Abstracto, dann nämlich nicht, wenn der Mensch das Sittengesetz vollkommen erfüllen würde, einen blos endlichen und relativen Werth habe! Diese Unterscheidung, meint Herr Baur, hätte mir nahe liegen sollen; sie lag mir aber nicht nur nahe, sondern ich wußte sie auswendig; denn ich hatte sie bis zum Eckel oft in den Streitigkeiten mit Andreas Poach und in den Erklärungen, die die lutherischen Theologen über die Stelle vom reichen Jünglinge u. A. gaben, gelesen. Mit dieser Unterscheidung kam ich aber um keinen Schritt weiter, und Nichts wurde mir verständlicher; denn es kann Nichts in Concreto geradezu falsch und anders sein, was, in Abstracto vom Menschen ausgesagt, wahr ist und nothwendig; mit andern Worten: Was in der ewigen Idee des Menschen gegründet ist, muß auch in den einzelen, wirklichen Menschen zu allen Zeiten und unter allen Umständen seine Anwendung finden. Ist *also in Abstracto* die Seligkeit eine Folge der Sittlichkeit,

ſo muß ſie auch in Concreto eine Folge derſelben ſein, weil das Abſtracte ſeine Wirklichkeit überhaupt nur im Concreten hat. Durch den Sündenfall kann hierin aus dem einfachen Grund keine Veränderung eingetreten ſein, weil — auch der gefallene Menſch noch Menſch iſt. Wahre Sittlichkeit kann hienach, auch wenn ſie unvollkommen iſt, nicht zu einem blos endlichen und relativen Werth herabſinken; denn Dies hieße nicht weniger, als ſo viel, daß ſie eine weſentliche Veränderung erlitte, d. h. gar nicht mehr Sittlichkeit wäre. So wenig der Menſch dadurch, daß er Sünder wurde, eine ſubſtanzielle Veränderung erlitt, d. h. ſeinem Weſen nach zum Thier herabſank, ſo wenig kann wahre Sittlichkeit wegen der ihr anklebenden Unvollkommenheit ihre Beziehung zum Menſchen an ſich und darum auch ihre Beziehung zur Seligkeit verlieren. Wenn dadurch, daß wir nicht der Menſch in Abſtracto ſind (!), wahre Sittlichkeit vom ab-

ſagt, wäre es aber dem Menſchen möglich, das Geſetz ſo vollkommen zu erfüllen, wie es Chriſtus erfüllt hat, und den göttlichen Willen in ſich vollkommen realiſirt darzuſtellen, welchen andern Werth könnte der Proteſtant der Sittlichkeit in dieſem Sinne zuſchreiben, als einen wahrhaft objektiven und abſoluten, ja, welchen andern Werth, als einen ſolchen, kann der Proteſtant der Sittlichkeit des Menſchen ſchon in ſo fern zuſchreiben, ſo fern das Princip derſelben der Glaube iſt, der Chriſtus ergreifende, die Gemeinſchaft des Menſchen mit Chriſtus vermittelnde und in dem ganzen Sein und Leben des Menſchen realiſirende Glaube?

Es frägt ſich hier nicht, was der Proteſtant kann, wenn er von ſeinem öffentlichen Lehrbegriff abſtrahirt; hier handelt es ſich darum, welchen Werth Luther und die ſymboliſchen Bücher der Proteſtanten der Sittlichkeit, auch des wahrhaft und lebendig Gläubigen, beigelegt haben; und dieſe Frage iſt einfach dahin zu beantworten: Keine Beziehung zu unſerer Gottgefälligkeit und zum ewigen Leben, alſo keinen abſoluten Werth; denn der Glaube, ſagten ſie, macht allein, ohne innere und äußere gute Werke, gerecht.

Gleich darauf gibt Herr Baur vor, die katholiſche Betrachtungsweiſe der Liebe ſei eben die proteſtantiſche, da doch die Reformatoren und die Bekenntnißſchriften ſo oft wiederholen, der Glaube ohne die Liebe mache gerecht, und die Lehre, daß wir durch den in Liebe wirkſamen Glauben eigentlich gottgefällig ſeien, heiße Chriſtum begraben!

S. 221 wird eine Stelle aus der Apologie angeführt und dann gesagt: «Eine Sittlichkeit, die in Werken sich äußert, die nicht ohne Christus und den heiligen Geist gewirkt werden können, kann doch nicht blos einen zeitlichen und vergänglichen Werth haben.» Das sollte man allerdings für sehr christlich, d. h. vernünftig, halten; aber Dies ist hier nicht die Frage; sondern wofür die Bekenntnißschriften der Lutheraner die Sittlichkeit halten; nicht mich, sondern die Reformatoren, soll Herr Baur tadeln und ihre Anhänger, die nur zeitliche Belohnungen und zufällige Auszeichnungen im Himmel Denen zugedacht haben, die mit ihrem Glauben auch Liebe in Werken aufzuweisen haben! Allerdings halte ich den protestantischen Lehrbegriff, wie er vor uns liegt, für antinomistisch; und wenn Herr Baur S. 220 meine Darstellung «eine Invective gegen den vermeintlichen Antinomismus der protestantischen Lehre nennt,» so hätte

Klugheit, als eine Rückſicht der Billigkeit, über Meinungen, mit welchen man von ſeinem Standpunct aus nicht einverſtanden ſein zu können glaube, nicht in einem zu abſprechenden Tone den Stab zu brechen.» Hierauf muß ich erwiedern, daß das Chriſtenthum in keinem ſeiner Theile für mich eine Meinung ſei; ich habe daher, wenn es eigenthümlich chriſtliche Lehren betrifft, ſchlechterdings kein bloßes «es möchte, könnte, dürfte» und dergleichen in Bereitſchaft. Auf dem ewig wahren Boden des in der Kirche lebendigen Evangeliums ſtehend, iſt es nicht ein willkührlicher, zufälliger Standpunct, den ich etwa auch nach Belieben vertauſchen könnte, von welchem aus ich urtheile; eine jede Zumuthung mithin, mit der evangeliſchen Wahrheit irgend ein Abkommen zu treffen, werde ich ſtets abweiſen. Da Herr Baur ſeine Meinungen vom Böſen und von der Freiheit aus dem Fluſſe der Zeitmeinungen geſchöpft hat, ſo ſteht es ihm allerdings wohl an, es für möglich zu halten, daß auch die entgegengeſetzten wahr ſein können; mir aber ſtünde es übel an, denn mit dem Evangelium bin ich über die Zeitmeinungen erhaben.

Drittes Capitel.

Von den Sacramenten.

I. Artikel.

Unterſuchungen über den Begriff des Opus operatum.

§. 56.

Was Herr Baur darüber ſagt.

Das verdrießlichſte Geſchäft, das mir in Vertheidigung meiner Symbolik geworden iſt, beſteht darin, die Entſtellung ihrer Gedanken bei jedem Schritte nachweiſen zu müſſen. So wäre ich denn genöthigt, auch Dies hier

besonders S. 234, wo er sich am kürzesten und bestimmtesten ausspricht, das katholische Dogma verlange eigentlich vom Menschen nur ein rein negatives Verhalten, auf daß die im Sacrament angebotene Gnade wirke, d. h. nur die Abwesenheit einer Todsünde; sei diese nicht da, so sei auch alles Hinderniß (obex) entfernt, auf daß die göttliche Gnade ihre Wirkungen entfalte. Wenn gesagt werde, der Wille, der Glaube, die Reue müssen vorhanden sein, so seien Dies nur positive Ausdrücke für den negativen. Auch seien diese positiven Ausdrücke erst seit der Reformation in Gang gekommen, denn, wird 234 hinzugefügt, «so lange man in der Darstellung des katholischen Lehrbegriffs noch nicht auf einen bestimmten Gegensatz Rücksicht zu nehmen sich veranlaßt sah, konnte man den Lehrsatz, daß die Sacramente ex opere operato die Gnade ertheilen, ganz so nehmen, wie er eigentlich zu nehmen ist, und scheute sich daher nicht zu sagen, daß schon die sacramentliche Handlung an und für sich, als solche, als bloße äußere Thatsache, abgesehen von einer dazu mitwirkenden positiven Thätigkeit des Subjects, die sacramentliche Gnade ertheile. Daher wurde von den Scholastikern und den der Reformationsperiode unmittelbar vorangehenden katholischen Theologen der eigentliche Begriff des *opus operatum* so strenge festgehalten, daß sie den Empfangenden für die sacramentliche Gnade schon in dem Fall gehörig disponirt betrachteten, wofern nur derselbe im Momente der sacramentlichen Handlung nicht geradezu den Vorsatz hatte, eine Todsünde zu begehen.» Ich bitte die angezogene Stelle

noch einmal zu lesen, um ihren Abstand von der geschichtlichen Wahrheit im ganzen Umfange zur klarsten Einsicht zu bringen.

§. 57.

Ursprünglicher Gegensatz dieses Begriffs. Entstehung des Ausdrucks.

Es wird wohl nicht unzweckmäßig erscheinen, wenn ich mich vor allem über den Ursprung des Ausdrucks Opus operatum, und seines eigentlichen frühesten Gegensatzes verbreite. Der Ausdruck wurde zuerst im dreizehnten Jahrhundert gebraucht, um den Gegensatz der christlichen Sacramente zu Dem, was man die jüdischen nannte, Beschneidung, Opfer, Reinigungen u. s. w. auszudrücken. Ueber diese Symbole mosaischer Institution waren vorzugsweise zwei Meinungen gäng und gäbe. Der einen Ansicht zu Folge, welche den Verfasser der Glosse, den Peter von Poitiers und den Petrus Lombardus [1]) zu Vorfechtern hatte, waren sie eingesetzt, um diejenigen Israeliten, die sich einer reiferen Einsicht erfreuten, Künftiges, durch den Erlöser zu Vollbringendes, anzudeuten; die niedriger Stehenden aber, die fleischlich Gesinnten, in Zucht zu halten, von der Idololatrie abzuführen u. s. w. Mit der Rechtfertigung ständen sie in keiner Verbindung, selbst wenn z. B. die Opfer mit Glauben und Liebe dargebracht worden. Denn der Glaube an den Erlöser und die Liebe hätten eben die Gnade verdient; die äußere Handlung, das Sacrament habe nicht die Bestimmung gehabt, eine rechtfertigende Gnade zu überbringen.

---

1) Pet. Lomb. Sent. l. IV. dist. I. q. V.

Die andere Ansicht, von Hugo von St. Victor zuerst mit Nachdruck vertheidigt [1]), dann von Vielen angenommen, ging dahin: allerdings waren die jüdischen Sacramente zur Zucht bestimmt, allerdings waren sie Vorbilder des Künftigen; allein indem bei ihrer Uebung der Glaube an den Erlöser und seine Sacramente stattfand, indem factisch ein Glaubensbekenntniß an ihn abgelegt wurde, so ertheilten auch sie eine rechtfertigende Gnade, jedoch nur durch den damit verbundenen Glauben an das Künftige; durch Etwas also, worauf sie Beziehung hatten, nicht durch sich selbst (per accidens justificant, non per se). Sie wirkten also auch schon als äußere göttliche Institution, jedoch so, daß durch den Glauben die künftigen Sacramente schon vorausgenommen, und gleichsam (durch die Kraft des der Erlösung entgegenharrenden Geistes) an die Stelle der bestehenden gebracht wurden; an sie selbst war freilich unmittelbar keine Gnade geknüpft.

Nun fragte es sich weiter, worin denn das Auszeichnende, das Reichere der neutestamentlichen Sacramente bestehe? Beide Classen antworteten: darin, daß die christlichen Sacramente eine göttliche, unmittelbar an sie geknüpfte Gnade überbringen, Was bei den ersteren nicht der Fall war. Denselben Gedanken drückten die Theologen auch so aus: Die jüdischen Sacramente überbringen die Gnade nur durch die Thätigkeit des Empfängers, durch Glauben und Liebe, wie etwa auch ein Werk der Nächstenliebe (opus operantis); die christlichen aber als Sacramente, d. h. als äußere (von Christus angeordnete) Handlungen, oder ex opere operato. Als gleichbedeutender Formeln bediente man sich

1) Hugo a St. Victore de sacram. l. I. P. II. c. 5.

auch im Mittelalter der folgenden: die altteſtamentlichen Sacramente ſind blos Zeichen der Gnade geweſen, die neuteſtamentlichen aber auch zugleich Urſachen der Gnade; oder ſie überbringen Gnade durch ihre Kraft, die nämlich Chriſtus uns verdient und in ſie niedergelegt hat, oder auch, wie Hugo von St. Victor ſagt, ſie überbringen die Gnade durch die Heiligung, die ſie erhalten haben.

Bei Peter von Poitiers, Peter Lombardus, ja bei Alexander von Hales und Thomas von Aquino findet man den Ausdruck ex opere operato noch nicht in der Lehre von den Sacramenten gebraucht, wiewohl ihn wenigſtens der letztere in anderen Puncten, z. B. in der Lehre von der Fürbitte, zur Anwendung bringt. Stellen, die ich aus den beiden letztern anzuführen gedenke, werden darthun, daß ſie ſich noch ganz nach der älteren Weiſe ausdrückten [1]). Dagegen findet ſich die Formel

[redacted]

ſchon bei Bonaventura, dem Zeitgenoſſen des Thomas und Schüler des Alexander; indeß war er nicht der Erfinder, da er die Bemerkung macht, neuere Theologen drückten den Gedanken, daß die moſaiſchen Sacramente keine rechtfertigende Kraft in ſich hätten, wohl aber die chriſtlichen, ſo aus, daß ſie ſagten, jene wirkten nur durch die geiſtige Thätigkeit des die heiligen Handlungen Uebenden, dieſe überbrächten die Gnade ex opere operato [1]).

---

posterius tempore, antequam sit, movere secundum quod praecedit in actu animae, sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. *Sed illud, quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorem rerum.* Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis. Sic ergo manifestum est, quod e passione Christi, quae est causa humanae justificationis, convenienter derivatur virtus justificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis, et tamen per fidem passionis Christi justificantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem etc.

1) Bonav. in lib. IV. Sent. Dist. 1. q. V. opp. Ed. Lugd. 1668. Tom. V. P. II. p. 12. Schon die Ueberſchrift lautet: sacramenta n. t. conferre gratiam ex opere operato. — Es wird ſodann geſagt: Has opiniones (die von Hugo von St. Victor und Peter Lombardus) tanquam rationabiles concordant aliqui magistri moderni, dicentes Magistrum locutum esse, quod illa non justificabant per se, et Hugo per accidens, ideo non est contradictio. *Sunt etiam alii qui dicunt idem ipsum aliis verbis*, quod ista justificant ratione operis operati, sed illa ratione operis operantis,

Hieraus erhellet die Bedeutung des Opus operatum sehr klar; im Gegensatz von gnadenblößten Symbolen, im Gegensatz von einem blos sinnbildlich andeutenden Cult, der ein bloßer Schatten des Künftigen ist, der, weil die Gnade noch nicht erschienen war, auch durch sich selbst keine überbringen konnte, der, weil der Erlöser noch nicht sichtbar geworden, auch durch sichtbare Zeichen die Gewißheit der Gnade nicht verbürgen konnte, wo also die Gnade dem Menschen unbewußt an blos innerliche Actionen sich anschloß, wurde die Formel gebraucht, um anzuzeigen, daß an die Sacramente des neuen Bundes, als an äußere, sichtbare Handlungen, eine höhere, göttliche Kraft geknüpft werde, um sie den Gläubigen zur Rechtfertigung mitzutheilen; gleichwie jetzt auch der Erlöser äußerlich erschienen sei.

In diesem Sinne und mit der ausdrücklichen Bestimmung, den Gegensatz auszudrücken, den die christlichen Sacramente gegen die mosaischen bilden, gebraucht auch Duns Scotus die Formel, der aber, dem Gesagten zufolge, bei Weitem nicht der Erste war, welcher die Lehre vom Opus operatum ausbildete, wie Herr Baur meint[1]). Was Duns Scotus hierüber sagt,

---

non operati: et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum: et hoc ratione fidei et charitatis conjunctae. Doch drückt sich Durandus von St. Pourçain in l. IV. Sent. Dist. I. q. VI. so aus, Hugo habe gelehrt, die alttestamentlichen Sacramente überbringen die Gnade opere operato, weil sie mittels der neuen dieselbe überbrächten.

1) Duns Scot. In l. IV. Sent. dist. I. q. VI. p. 11. Judaei ex charitate observantes sacramenta improprie data *meruerunt* gratiam vel augmentum ejus, si eam jam habebant, sed non propter hoc illa erant proprie sacramenta.

iſt ſehr wenig, ungleich weniger, als Was der ältere Bonaventura vorbringt, und auch nur, kürzer ausgedrückt, ganz Daſſelbe. Auch Gabriel Biel gab nur die älteren Beſtimmungen wieder.

Unabhängig alſo von einer jeden geiſtigen Bewegung des Gläubigen und ſeinen Verdienſten findet er in die Sacramente, in den äußern, von Chriſtus eingeſetzten, weſentlichen Cult der Chriſten, die rechtfertigende Gnade niedergelegt. Iſt nun aber nicht eine geiſtige Bewegung und eine gewiſſe Thätigkeit des Individuums, nach der Lehre der Scholaſtiker, nöthig, um an dem gnadenvollen Cult mit dem erwünſchten Erfolg Theil zu nehmen? Aus dem bisher entwickelten Begriff des Opus operatum ergibt ſich nur, Was Gott in Chriſto in dieſe Inſtitutionen gelegt hat, Was ſie rein in ſich ſelbſt

---

sacramentum enim ex virtute operis operati confert gratiam, *ita quod non requiritur ibi bonus motus, qui mereatur gratiam*, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem; sed in illis actibus non conferebatur ex hoc solo, quod offerens non poneret obicem, *sed tantum conferebatur ex virtute boni motus interioris tanquam meriti.* Die Reſolutionen zu dieſer Stelle p. 2. b. erklären ſich alſo: improprie erant sacramenta, ut expiationes, oblationes et sacrificia, quae solum ex opere operante, id est ratione fidei in Messiam venturum, et charitatis operantium, ac obedientiae praeceptis divinis praestitae, gratiam conferebant, non secus, ac quaevis alia bona opera, quibus observabatur decalogus. — Merkwürdig iſt übrigens das Citat Herrn Baur's S. 387; aus Duns Scotus führt er nur die Worte an: «sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita ut non requiratur ibi bonus motus.» Den entſcheidenden Zuſatz, «*qui mereatur gratiam*» verſchwieg er, ſo daß es ſcheinen kann, Duns Scotus habe ſchlechthin den bonum motum für überflüßig gehalten!

ſind, und worin ihr Vorzug vor den moſaiſchen beſteht. Iſt nun aber von Seiten des Menſchen Nichts nöthig, ſind keine ſubjectiven Bedingungen erforderlich, damit die ſo ausgeſtatteten Sacramente an ihm ihre Beſtimmung erreichen? Darüber müſſen wir jetzt die Scholaſtiker vernehmen, denen die Lehre vorgeworfen wird, daß der Menſch, wenn er nur während des Empfangs nicht die Abſicht habe, eine Todſünde zu begehen, in der rechten Faſſung ſei, in dieſen Cult, in dieſe reiche Objectivität mit der gewünſchten Wirkung, in Bezug auf ſein Verhältniß zu Gott, einzugehen. Die Scholaſtiker mögen ſich ſelbſt vertheidigen gegen eine Columnie, die ihnen eigentlich den Vorwurf macht, daß ſie es mit vollem Bewußtſein für eine Auszeichnung des Chriſtenthums gehalten haben, den Menſchen niedriger zu ſtellen, als ihn der Moſaismus ſtellte, und daß ſie in demſelben Grade, als ſie Gott im Chriſtenthume wirkſamer ſein

ung: hieraus könne man den Unterschied dieser fluchwürdigen Dinge von den Sacramenten abnehmen; denn diese heißen Sacramente des Glaubens deßhalb, weil sie von Glaubenden geübt und mit dem Glauben zur Heiligung empfangen werden. Dieses vorausgeschickt ist dem Alexander die Untersuchung wichtig, warum denn gerade vorzugsweise die Kraft und die Fähigkeit der Sacramente zu heiligen durch den Glauben bedingt sei? Er antwortet, weil der Glaube Den, der ihn hat, für Gott gefangen nimmt, und die Demuth in ihm erzeugt, ja dem Menschen das Bewußtsein seiner Nichtigkeit gibt. Der Glaube hält ferner, wie Alexander hinzufügt, das Unsichtbare, wie wenn es gegenwärtig wäre, dem Auge des Geistes vor, und ist darum die Grundlage und der Ausgangspunct und die Bedingung alles Guten, daher denn auch ohne ihn die Sacramente Nichts wirken. Besonders aber ist der Glaube an den Tod des Herrn und seine Auferstehung nöthig, welcher die Bedingung alles Wirkens der Sacramente im Menschen ist, denn der Glaube an den Tod des Herrn und die Auferstehung ist die Wurzel der Sündenvergebung und des neuen Lebens. Sodann wird beschrieben, in wiefern die Liebe Bedingung der Wirkungen der Sacramente sei [1]).

Bonaventura mag nun die Scholastik vertheidigen. In seiner mit Recht immer sehr geschätzt gewesenen kurzen Darstellung der christlichen Glaubenslehre bezeichnet er zumeist bei den Sacramenten je auch die geistige Verfassung, welche nöthig ist, damit der Empfang derselben von Früchten begleitet sei. Bei der Taufe nennt er bei

1) Alex. Hal. Summ. theol. P. III. Q. I. memb. V. art. 2.

Erwachſenen den Glauben und den Bußſinn, damit nicht durch menſchliche Vernachläßigung das Sacrament gehindert werde, ſeine Zwecke zu erreichen [1]). Bei dem heiligen Abendmahle ſagt er: „Da, wenn wir Chriſtum wirkſam empfangen ſollen, wir ihn nicht im Leib, ſondern in der Seele, nicht im Bauch, ſondern im Geiſte empfangen müſſen, und der Geiſt mit Chriſtus nur durch die Erkenntniß und die Hingebung des Willens in Gemeinſchaft ſteht, durch den Glauben und die Liebe, ſo daß der Glaube zur Anerkennung Chriſti und Beherzigung ſeines Werkes erleuchtet, die Liebe aber zur Andacht entflammt, ſo muß man, um würdig dem Tiſche des Herrn zu nahen, geiſtlich eſſen, auf daß Chriſtus durch die Anerkennung des Glaubens genoſſen, und durch die Sehnſucht der Liebe aufgenommen werde. In dieſer Weiſe ſoll man Chriſtum nicht ſo faſt in ſich umgeſtalten, ſondern vielmehr ſich in ſeinen ſittlichen Leib

[redacted]

Im Commentar über die Sentenzen des Lombardus verbreitet sich Bonaventura [1]) gleichfalls über unsern Gegenstand; er unterscheidet daselbst eine dreifache Stimmung des Menschen bei Empfang des Sacraments des Leibes und Blutes Christi; eine würdige, unwürdige und mittlere. In der ersten sind Diejenigen, welche mit einer alle Sünden vernichtenden Reue, mit Ehrfurcht und Liebe zu dem Tische des Herrn hinzutreten; in der zweiten

---

orationes, et quantum ad vestimenta in celebratione missarum: ut tam ipsi sacerdotes conficientes, quam etiam suscipientes percipiant gratiae donum, per quam purgentur, illuminentur, perficiantur, reficiantur, vivificentur, et in ipsum Christum per excessivum amorem ardentissime transferantur.

1) Bonav. in lib. IV. Sent. dist. IX. q. III. l. l. p. 105. Ad praedictorum intelligentiam dicendum, quod in hoc sacramento tenetur percipiens se praeparare, quia Deus venit ad habitandum in homine. Praeparatio autem non semper est sufficiens: sed haec est sufficiens, quando inimicus domini expellitur de hospitio per veram examinationem et contritionem, sive judicium poenitentiae. Rursus: quia divina majestas summa se dignatione humiliat, et divina bonitas offert gratiam, debet homo cum metu reverentiae et cum omni dilectione accedere, ad hoc quod digne manducet. Digne ergo manducare est sufficienter se praeparare, scilicet peccati omnis expulsione, reverentia et dilectione. Quidam igitur sunt, qui se sufficienter praeparant secundum veritatem; quidam sufficienter tantum secundum probabilitatem. Quidam autem neutro modo se praeparant, immo contemnunt. Qui ergo sufficienter se praeparat, manducat digne. Qui se nullo modo praeparat, manducat indigne. Qui autem minus sufficienter se praeparat, sc. secundum probabilitatem potius, quam secundum veritatem, non manducat digne ... talis quamvis non recipiat gratiam, non tamen *incurrit offensam.*

Jene, welche unvorbereitet kommen, und Dieſe eſſen und trinken ſich das Gericht; in der dritten jene Gläubigen, die wohl vorbereitet ſind, aber nicht genügend, und dieſe begehen wohl keine Todſünde, wenn ſie communiciren, aber ſie empfangen auch keine Gnade. (Sonſt drücken dieſe Lehre die Scholaſtiker, z. B. Alexander, Thomas u. ſ. w. ſo aus, daß ein Solcher wohl das Sacrament, aber nicht ſeinen Inhalt (rem sacramenti) empfange.)

Vom Sacrament der Buße iſt gar nicht nöthig, beſonders zu ſprechen, da unmittelbar im Beichtſtuhle der Sünder ſeine Reue vor dem Prieſter ausſpricht, ſeinen Vorſatz, nicht mehr zu ſündigen, kund thut, und ſein Verlangen, durch Vergebung der Sünde in die Freundſchaft mit Gott zurückzukehren, eröffnet, und nur wenn Dies geſchieht, und auf die Verſicherung hin, daß Alles von Herzen gehe, die Losſprechung erfolgt. Von einem blos negativen Verhalten des Gläubigen kann hier nicht

Da indeß von Herrn Baur ein beſonderes Gewicht auf Duns Scotus gelegt und derſelbe für den eigentlichen Vollender der Anſicht vom Opus operatum gehalten wird, die Herr Baur davon aufzuſtellen beliebte, ſo iſt es unerläßlich, dieſes Vorgeben genauer zu prüfen. Was dieſer berühmte Theologe unter der Dispoſition des Empfängers verſtanden habe, erſehen wir am vollſtändigſten aus ſeiner Abhandlung über die Frage von der Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Einſetzung der Sacramente. Die Nothwendigkeit, ſagt er, könne weder a priori, noch a posteriori bewieſen werden, weil es an ſich möglich ſei, die unſichtbare Wirkung ohne ſichtbares Zeichen hervorzubringen [1]). Die Zweckmäßigkeit aber laſſe ſich beweiſen und zwar alſo: Wenn dem irdiſchen Pilger (viator) von Gott ein Sinnbild eines höhern Gutes gegeben ſei, und zwar nicht blos ein ſpeculatives Bild, welches den leeren Begriff von dieſem Gut dem Verſtande zubringe, ſondern ein praktiſches Bild, welches die Gewißheit bezeuge, daß das Gut ſelbſt dem Menſchen mit dem Bilde gegeben werde, ſo entſtehe in demſelben ſowohl die gewiſſere Erkenntniß von dieſem Gute, als auch das heiße Verlangen (effectum ardenter quaerere) und die Sehnſucht (desiderium causat), die angedeutete Wirkung in ſich ſelbſt hervorgebracht zu wiſſen und das Gute ſich anzueignen. So könne er ſich vorbereiten und der

1) In lib. IV. Sent. dist. I. q. 3. l. l. p. 6. b. Seq. I. Dico, quod sacramentum debere institui non potest probari necessario neque a priori, quia Deus extra se nihil agit necessario; neque a posteriori sicut a fine, quia absolute possibile esset, effectum invisibilem haberi sine *tali signo.*

Empfang ſei von einem guten Erfolg begleitet. Hieraus ergebe ſich aber auch, daß das praktiſche Zeichen nicht die abſolute Gewißheit gewähren dürfe, daß es ſchlechthin allgemein und in jedem Falle die angedeutete Wirkung hervorbringe, indem dadurch abermal die nöthige Vorbereitung, die ſubjective Bedingung der Gnadenwirkung, aufgehoben würde. Das praktiſche Zeichen müſſe alſo eine Gewißheit der Wirkung gewähren, aber doch nur eine bedingte, bedingt nämlich durch die Dispoſition des Subjects. Das wolle der Magiſter, wenn er ſage, das Zeichen diene zur Belehrung, zur Vorübung und zur Demüthigung. — Die übrigen Gründe, die Duns Scotus für die Zweckmäßigkeit der Einſetzung der Sacramente noch anführt, daß ſie nämlich Merkmale ſeien, durch welche ſich die Genoſſen einer Religion als ſolche erkennen und von den Genoſſen anderer Religionen unterſcheiden u. ſ. w., übergehe ich

ratum sei und die Dispoſition des Empfängers, leuchtet hieraus ſo klar hervor, daß jede weitere Anmerkung ſchlechthin überflüßig iſt.

Hieraus können wir nun den gültigen Schluß ableiten, daß die Scholaſtiker mit dem Ausdruck: die Sacramente rechtfertigen Opere operato, nichts Anderes ſagen wollten, als: In denſelben wird ohne alles Thun des Menſchen, alſo durch Gottes That allein, dem Gläubigen ein göttliches Princip angeboten, beſtimmt, ſeine Lebensgemeinſchaft mit Gott entweder zu ſetzen oder zu befeſtigen oder zu erhöhen; damit aber dieſes von Gott Bereitete im Menſchen ſeine Beſtimmung erreiche, muß dieſer ſich auch vorbereitet haben, Was dadurch geſchieht, daß ſeine geiſtigen Sinne geöffnet ſind, um göttliches Licht und göttliche Stärke aufzunehmen. Dieſes Aufgeſchloſſenſein der geiſtigen Sinne (Entfernung des Riegels, obex) iſt aber nichts Anderes, als daß das durch die Sünde unterdrückt geweſene Gottesbewußtſein entbunden und frei werde; daß die durch unnatürliche Feſſeln gefangen geweſene Seele, ihrer natürlichen Richtung folgend, zu ihrem Schöpfer und Erlöſer ſich aufzuſchwingen ſtrebe, die ihrem Weſen, als göttlichem Ebenbilde, eigenthümliche Sehnſucht nach Gott äußere, und Hilfe und Tröſtung

---

rat: nec tamen congruit, signum illud esse certum certitudine demonstrativa, sed quasi ut in pluribus .... denn wenn Jenes der Fall wäre aufferret a suscipiente debitam praeparationem: sufficeret enim sibi, quod qualitercunque indispositus illud signum susciperet ..... sic ergo habetur secundum totam rationem sacramenti, quod congruum fuit sacramentum institui propter cognitionem (daß eine göttliche Kraft angeboten werde) et desiderium causandum in viatore respectu effectus invisibilis: *et haec est ratio*, quam ponit magister in litera etc.

von ihm und Vereinigung mit ihm verlange, oder, wenn ſie ſchon mit ihm vereinigt iſt, die Vereinigung zu befeſtigen und zu erweitern ſuche. Man ſieht aus dem Ganzen, daß die die Rechtfertigung einleitende Vorbereitung hier nur wiederkehre und zwar nothwendig, da ja die rechtfertigende Gnade in der Taufe und dem Bußſacrament mitgetheilt wird, kein anderes Sacrament aber in der Regel ohne das der Buße ausgeſpendet wird. Mit ſehr bedeutungsvollem Sinne aber haben die Scholaſtiker den negativen Ausdruck gewählt: die Sacramente rechtfertigen (ſetzen in Gemeinſchaft mit Gott), wenn kein Hinderniß (obex) da iſt; denn einerſeits kann die Seele unmöglich den Zuſtand des Inſichſelbſtabgeſchloſſen- und Verſchloſſenſeins aufgeben, ohne ſich für Gott aufzuſchließen; andererſeits iſt ſie in ſich ſelbſt immer unvermögend, ſich ſelbſt zu genügen und ihre Bedürfniſſe zu befriedigen; ihre Thätigkeit iſt, Gott gegenüber, nur

abgeurtheilt sein wolle, und aus dem Nichtkennen gar oft ein seltsames Verkennen folge, wenn nämlich ein Urtheil, ohne die Bedingungen seiner Möglichkeit erfüllt zu haben, abgegeben wird. Aber daß Herr Baur so weit von der rechten Bahn sich verirren könne, wie es in folgender Stelle geschieht, in welcher der Begriff des Sacraments ganz und gar vergessen wird, ist aus dem Gesagten noch nicht begreiflich. Es heißt nämlich S. 238: »So lange die Reihe der Momente, durch welche der Mensch aus dem Zustand der Sünde in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser aufgenommen werden soll, in dem Inneren des Menschen selbst sich fortbewegt, läßt das katholische System, gemäß der Ansicht, die es von dem Verhältniß der Freiheit und Gnade hat, der göttlichen Thätigkeit die menschliche zur Seite gehen, während das protestantische nur die Gnade als das allein thätige Princip betrachten kann; sobald aber die Reihe jener Momente aus dem Innern des Menschen in das Aeußere heraustritt, und der Mensch in ein bestimmtes Verhältniß zu gewissen äußeren Handlungen und Objecten, die ihm die Mittheilung der göttlichen Gnade vermitteln sollen, gesetzt wird, läßt nun das katholische System die Subjectivität des Menschen gegen die Objectivität in demselben Verhältniß zurücktreten, in welchem das protestantische die Subjectivität hebt, und die Objectivität ihr unterordnet. So geschieht es, daß, während im protestantischen System mit der fortgehenden Entwicklung des durch die göttliche Gnade gesetzten Lebensprincips das individuelle persönliche Leben eine immer höhere und selbstständigere Bedeutung gewinnt, im katholischen das Princip der Freiheit mehr und mehr *zurücktritt, die Subjectivität* wird an die Objectivität

dahingegeben, die freie Bewegung, mit welcher es den Menschen den Weg der Heilsordnung betreten läßt, geht mehr und mehr über in eine passive Gebundenheit an das äußerlich Gegebene, und der frische, aus der gottverwandten Natur entsprungene, Quell der Freiheit verliert sich auf diese Weise zuletzt ganz in der dürren Wüste der guten Werke und des opus operatum.» Vorerst ist wohl zu fragen: Was es denn auch bedeute, wenn gesagt wird, das katholische System lasse die Subjectivität gegen die Objectivität in demselben Verhältniß zurücktreten, in welchem das protestantische die Subjectivität hebe, und die Objectivität ihr unterordne? Denken sollte man doch, der menschliche Geist sei nicht im Begriff, Rückschritte zu thun, sondern Fortschritte, wenn er z. B. der Taufe sich nahet und dem heiligen Geist entgegenkömmt; und die Unterordnung unter Christus, den er im heiligen Abendmahl empfängt, sei so sehr in der Ordnung, daß das entgegengesetzte Verlangen, Christum sich unterzuordnen, eine höchst verkehrte Unordnung in den Gedanken voraussetze. Zu dergleichen Wendungen konnte Herr Baur nur gelangen, wenn er unterm Schreiben von dem Gedanken, im Falle man Etwas der Art einen Gedanken nennen darf, überrascht wurde, die Sacramente seien Leerheiten, von einer Thätigkeit des niederen Seelenlebens hervorgebracht, Was denn auch der Schluß der ganzen Rede beweist, nach welchem sich die Freiheit am Ende in der dürren Wüste der guten Werke und des Opus operatum verlieren soll.

Das will ich nun freilich nicht läugnen, daß es, wenn wir uns auf einen höheren Standpunkt der Betrachtung stellen, das Wesen des Protestantismus verlangt, daß das

Subject sich das Object unterordne, daß die Offenbarung Gottes in Christo vielfach betrachtet werde, wie wenn der menschliche Geist weit über sie erhaben wäre, und es für die höchste Thätigkeit desselben gelte, wenn er gerade Nichts thut, d. h. das Wesentlichste und die Wahrheit selbst verneint. Das ist nun freilich nicht im Katholicismus der Fall, der es nicht nur für die höchste, sondern für die einzige wahre Thätigkeit des Menschen hält, in die Objectivität des Evangeliums, dieses ewige Opus operatum, einzugehen, darin die volle Sättigung und den Frieden zu finden, und eine innere Ruhe, die die ewige Bewegung in Gott selbst ist.

Doch ich muß es zu meiner Aufgabe machen, die Aeußerungen des Herrn Baur's selbst zu erklären; durch die Lösung derselben werden wir zu schätzenswerthen Aufschlüssen über das Verhältniß der Confessionen in der Lehre von den Sacramenten geführt werden. Die genannte Stelle klingt nicht nur für einen katholischen Hörer sehr anstößig, sie ist auch ein Ton, der mit andern Baur'schen Tönen durchaus keinen Einklang darbietet, sondern sich wie ein gellendes Falsch zu ihnen verhält. Denn nach S. 232 und vielen andern Stellen, erkennen auch die Protestanten an, daß in den Sacramenten ein göttliches Lebensprincip, wie Herr Baur sich ausdrückt, objectiv enthalten sei, die Gnade, welche das Subject nicht selbst hervorbringe. Wie nun das Subject eine solche Objectivität sich unterordnen könne und solle, und wie sie eine leere Wüste genannt werden möge, ist mir unzugänglich, und ich darf die Behauptung wagen, Herr Baur habe auch hier nicht genugsam bedacht, Was er vorbrachte. Ich finde indeß hier immerhin einen *übeln Zusammenhang*, der ihm mit dem Protestantismus

zur Last fällt, und er ist nur zu tadeln, daß er unwillkührlich in solche Widersprüche verfallen ist, und sie sich nicht zum Bewußtsein gebracht hat. Wie so? Diese Frage ist es, die uns, wenn ihre gründliche Beantwortung gelingt, weit führen dürfte. Herr Baur tadelt an der katholischen Lehre, daß sie eben immer nur eine Disposition des Subjects zur Aufnahme des Objects fordere; möge man auch noch so viel in diese Disposition hineinlegen, so sei am Ende doch nichts Anderes damit gesagt, als daß das Subject negativ und passiv sich zu verhalten habe, während im protestantischen Systeme ein Act der Selbstthätigkeit, ein Act der Spontaneität gefordert werde; denn der Glaube vermittle ja die Wirksamkeit des Sacraments in dem empfangenden Subjecte, und der Glaube sei ja bekanntlich etwas ganz Anderes im protestantischen, als im katholischen Systeme, er sei dort ein Act der Selbstthätigkeit, welcher aus dem Innersten des Menschen hervorgehe, und es in die lebendigste Bewegung versetze. Hierin liege der eigentliche Unterschied der Confessionen; kurz also darin, daß die katholische Lehre vom Opus operatum den Gläubigen zu einem passiven Verhalten verurtheile, das protestantische Dogma ihn dagegen zu einem activen bestimme.

Hiemit ist in der That Wahres gesagt, aber eine Wahrheit, die es dem Protestantismus unmöglich macht, den Begriff der Sacramente festzuhalten, seine Bekenner beständig antreibt, in ihnen eine leere Wüste zu finden, und, wenn sie demungeachtet den wahren Begriff der Sacramente nicht aufgeben wollen, die Ursache ist, sich in lauter Widersprüchen vernehmen zu lassen. Sie nehmen nämlich im Gläubigen schon vor und unabhängig von dem Empfang der Sacramente

eine Beſchaffenheit an, die er erſt durch die Sacramente erhalten ſoll. Herr Baur ſelbſt ſagt, der Glaube, welcher aus dem Innerſten des Menſchen hervorgehe und es in die «lebendigſte» Bewegung verſetze, vermittle das im Sacrament objectiv Enthaltene. Wie ſollte es nun auch wohl angegangen werden, den Gläubigen erſt durch den Inhalt des Sacraments in eine recht lebendige religiöſe Bewegung zu verſetzen, wenn er ſchon vorher in der lebendigſten war? Ueber das bewegteſte Leben hinaus können wir nicht etwas noch Lebendigeres denken. Was könnte mithin das Sacrament noch leiſten? Aber dieſe Betrachtungsweiſe der Sacramente, welche den Begriff, den die Bekenntnißſchriften der Proteſtanten von ihnen geben, freilich ganz aufhebt, iſt tief im proteſtantiſchen Syſteme ſelbſt gegründet, ſo daß Herr Baur hier nur an der ſich ſelbſt vernichtenden Richtung des Syſtems unbewußt Antheil nimmt. Durch den rechtfertigenden Glauben nämlich iſt alle Wirkung des Sacraments bedingt; indem nun aber in dieſem Glauben das Bewußtſein der Sündenvergebung und der Huld Gottes, ſo wie auch das Princip, aus dem ſich alle Heiligung entwickelt, ſchon im Menſchen geſetzt iſt, ehe er die Taufe empfängt, Was ſoll nun dieſe für ihn überhaupt noch ſein? Daher iſt erſichtlich, daß die anfängliche Lehre Luthers, die Sacramente ſeien nur Unterpfänder der Sündenvergebung, das Beſte aufſtellte, was in ſeinem Syſteme noch mit denſelben anzufangen war; daher iſt es auch klar, daß die ſpätere Darſtellung der Sacramente eine nicht aus dem Syſteme ſelbſt hervorgegangene und durch daſſelbe bedingte war, ſondern nur durch die Tradition und die Gewalt der heiligen Schrift *ihm aufgedrungene*. Bei Herrn Baur aber finden wir

die in verſchiedene Zeiten fallende Abweichung Luthers von ſich ſelbſt in einer und derſelben Schrift. Doch iſt nun noch zu geſtehen, daß Herr Baur ſelbſt S. 246—247 der wahren Auffaſſung ſehr nahe ſtand; nur iſt nicht zu begreifen, Wer diejenigen ſind, die das Extrem der katholiſchen Anſicht, daß die Sacramente eine blos magiſche Wirkung äußern, feſthalten.

Der katholiſche Begriff der Dispoſition, in der man bei'm Empfang der Sacramente ſeyn müſſe, und der Entfernung des Hinderniſſes, um die in ihnen enthaltene Gnade ſich anzueignen, iſt der einzige, der mit der Annahme einer in der heiligen Handlung objectiv enthaltenen Gnade vereinbar iſt. Der genannte Begriff drückt nichts Anderes aus, als daß der Gläubige in einem Zuſtande des Erwartens, des Harrens, des Gefühls der eigenen Leerheit und Bedürftigkeit ſein müſſe, ſo daß das Sacrament in Dem, der dieſes Gefühl nicht

kann er es nicht herbeizaubern; er kann nur zu seinem Empfange vorbereitet sein. Geht nun eine Theorie von den Sacramenten auch nur einen Schritt weiter, als die katholische, läßt sie die passive Thätigkeit des Subjects in eine active in dem beschriebenen Sinne auch nur einigermaßen übergehen, so hat das Subject das Object vernichtet, indem es dasselbe selbst ist oder schon in sich hat, das Object erscheint werthlos, wenigstens unwesentlich, und sinkt zum bloßen Wiederschein des innern Lebens herab, zu einem inhaltlosen Zeichen und Symbol, so daß demnach die nach dem katholischen Lehrbegriffe anzunehmende, der Erfüllung entgegenharrende, Leerheit des Subjects auf das Object übertragen wird und somit das Sacrament als die dürre Wüste zur Anschauung kömmt. Einseitiger Idealismus!

So also kam Herr Baur zu seinen unzusammenhängenden Reden, so also stellt er sich uns als Freund und Feind der Sacramente zugleich dar, wie Luther in verschiedenen Perioden seines Lebens. Ich aber habe entschieden das Recht auf meiner Seite, wenn ich mich in der Symbolik dahin aussprach, anfangs zwar habe Luther das Opus operatum seiner eigentlichen Bedeutung nach verworfen und verwerfen müssen, wenn er das Sacrament nur als Unterpfand der Sündenvergebung auffassen und mit Melanchthon die Wirkungsweise desselben gerade so betrachtet wissen wollte, wie die Scholastiker von der der jüdischen Sacramente urtheilten; daß aber später, als das Sacrament eine andere Würdigung erhalten habe, der ganze Begriff des Opus operatum wieder aufgenommen worden sei, weil ohne dasselbe im Sacrament nichts Objectives anerkannt werden kann, *wiewohl der lutherische* Begriff vom Glauben beständig

gegen alles Objective im Sacrament ſtreiten wird. Zu tadeln aber habe ich hier zunächſt an Herrn Baur nur Dieſes, daß er die Paſſivität des Subjects, welche der katholiſche Lehrbegriff annimmt, für eine Paſſivität in jedem Sinne des Wortes anzunehmen geneigt war.

Hier ließen ſich nun die oben ſchon gegebenen Andeutungen, daß der Proteſtantismus durch die Hervorhebung einer einſeitigen Innerlichkeit das äußere Object überhaupt, das heißt das poſitive, von Außen gegebene Chriſtenthum zu vernichten drohe, weiter ausführen und zeigen, wie ſein Verhältniß zu allem Aeußeren überhaupt, namentlich auch zur ſichtbaren Kirche, hier nur wiederkehre, und umgekehrt, wie das hier ſo bemerkbare, aber im Weſen des Syſtems gelegene Schwanken, allenthalben zu finden ſei. Sodann ließe ſich auch erweiſen, wie ich denn dies in der Symbolik ſchon geſagt habe, daß im katholiſchen Syſtem gerade auch nach dem Begriff der Sacramente alles Uebrige aufgefaßt werde. Die Freiheit vernichtet die Gnade, wenn dieſe jener nichts anders verleihen kann, als Was ſie ſchon in ſich ſelbſt hat, und die Gnade iſt ohne Anknüpfungspuncte im Innern des Menſchen, wenn dieſer keine Empfänglichkeit, keine gefühlten Bedürfniſſe, kein ſchlummerndes Gottesbewußtſein mehr hat. Das Individuum wird ferner in ein völlig irrationales Verhältniß zur Kirche geſetzt, und ſie kann durch das Individuum immer nur halb anerkannt, halb abgelehnt, und im Ganzen zerſtört werden, wenn es durch die Kirche nicht Bedürfniſſe befriedigt, welche es ohne ſie ſchlechthin nicht befriedigen kann, wenn es nicht durch die Kirche, durch die Verbindung mit ihr einerſeits erſt irrthumslos wird, und andererſeits durch ihren Cult nicht aus ſich ſelbſt zu ſchöpfende

Kräfte empfängt. Ebenso ist Christus uns selbst das erste Opus operatum, welchem gegenüber wir durchaus keine active, sondern nur eine passive Thätigkeit entwickeln können. Doch hierüber wird sich mir weiter unten, in der Lehre von der Kirche, noch die Gelegenheit darbieten, weiter zu sprechen.

§. 60.

Unrichtige Referate des Herrn Baur über die Symbolik.

Je verzeihlicher ich es aber finde, in wissenschaftlichen Untersuchungen zu irren, je mehr ich diese Verzeihung selbst in Anspruch nehme, und jeden Leser bitte, mir seine Nachsicht nicht zu versagen, desto unverzeihlicher muß ich die Ungenauigkeit nennen, mit welcher Herr Baur auch hier wieder über meine Darstellung berichtet, und obgleich ich oben in Masse über schwere Mißverständnisse Klage geführt habe, so muß ich doch hier eine Einzelheit herausheben. Ich sagte nämlich in der Symbolik, in den ersten Jahren der Reformation hätten Luther und Melanchthon nicht anerkannt, daß die Sacramente eine objective Gnade, zu unsrer Heiligung bestimmt, dem Menschen überbringen, und bewies Dies durch nicht zu widerlegende Stellen aus ihren Schriften; später aber seien sie wieder zur Einsicht gekommen, daß eine solche Ueberbringung stattfinde, und ich habe abermal nicht versäumt, die nöthigen Stellen zu bezeichnen. Welchen Begriff gibt aber Herr Baur von meinen Angaben! Was ich von Luther und Melanchthon in ihren ersten reformatorischen Jahren behauptet habe, stellt er beständig so dar, als hätte ich gesagt, die öffentlichen Bekenntnißschriften, das lutherische *System, läugnen*, daß die Sacramente eine heiligende

Gnade überbringen! Daß Dieſes nicht der Fall ſei, beweist er nun öfter gegen mich, und wirft mir wiederholt Das als einen Fehler vor, weſſen ich mich nie ſchuldig gemacht habe, gerade wie er auch oben von mir ausſagte, daß ich es in Abrede ſtelle, daß das lutheriſche Syſtem die Heiligung empfehle, und gelegentlich und ungelegentlich gegen mich beweist, daß es dieſelbe empfehle, und wiederholt, daß ich befangen ſei! So vertheidigt Herr Baur Dinge, die zu läugnen mir nie in den Sinn gekommen iſt, und leitet dadurch die Aufmerkſamkeit gerade von dem eigentlich Beſtrittenen ab! S. 239 ſagt Herr Baur: «Was den zweiten Punct betrifft, den Begriff der ſacramentlichen Gnade, ſo mußte natürlich die falſche Vorſtellung, die ſich nun einmal der Verfaſſer von dem Verhältniß der Sündenvergebung und Heiligung in dem proteſtantiſchen Syſtem machte, und trotz aller Widerſprüche, in die er ſich dadurch verwickelte, nicht

den Sacramenten nach der symbolischen Lehre im Allgemeinen, und besonders S. 247. gesagt habe, wo die protestantische Lehre von der Taufe beschrieben wird. Hier heißt es: «durch den vor der Taufe, bei Erwachsenen, empfangenen Glauben wird der Mensch gerechtfertigt; dieser Glaube aber durch die Taufe, in welcher uns Alles, was Christus für uns gethan hat, zugewendet, und der heilige Geist mit allen seinen Gaben mitgetheilt wird, besiegelt. Dies ist nun gewiß ein ungleich höherer, und mit der heiligen Schrift ungleich mehr übereinstimmender Begriff von der Taufe, als jener, welchen Luther beim Beginn seiner Reformation kannte; jedoch bleibt die Erbsünde auch noch im Getauften, eine Bestimmung, die hier nicht mehr weiter erörtert werden kann. Die reformirten Symbole heben das mit der Taufe beginnende neue Leben sehr schön hervor, und mehr noch, als die lutherischen.» So lautet die Symbolik. Aber selbst die von mir angeführte Stelle aus Luthers größerem Katechismus ist gerade auch dieselbe, welche Herr Baur gegen mich anführt![1]) Meine Behauptung aber, daß Luther in seiner ersten Zeit nicht also von der Taufe gesprochen habe, hat Herr Baur nicht widerlegt, ja er gibt es S. 232. im Vorbeigehen sogar zu; warum also eine solche Darstellung meiner Angaben, die eine völlige Entstellung ist, und warum diese Entstellung so oft wiederholen?

---

1) Herr Baur hat dazu eine lange Anmerkung geschrieben, und darin wird unter Anderem von mir gesagt «gewiß kein Beweis von einer großartigen Polemik!»

II. Artikel.

Art der Verbindung der Gnade mit den äußeren Zeichen.

§. 61.

Wie die Gnade an die Sacramente geknüpft sei.

Nachdem nun Herr Baur nach seiner Meinung S. 245 sehr überzeugend dargethan hat, daß ich eine klare und richtige Auffassung des eigentlichen Moments der Differenz der beiden Lehrbegriffe vermissen lasse, so ist er begreiflich noch der weitern Meinung zugethan, daß sich in meiner Darstellung, wie er sich ausdrückt, die wichtige Differenz, die sich auf das Verhältniß der göttlichen Gnade, welche die Sacramente mittheilen sollen, zu den äußeren Zeichen derselben bezieht, nicht in dem wahren Lichte zeige. Er selbst spricht sich dahin aus, daß die lutherische Lehre der katholischen und reformirten gegenüber eine Halbheit sei; Calvins Theorie aber als die ausgebildetste könne als die ächtprotestantische gelten! In der That ein eben so merkwürdiger Grund, als eine leichte Weise, sich über Schwierigkeiten hinwegzumachen! Uebrigens bildet dieser Punct, den Herr Baur für so wichtig hält, gar keine wahre Differenz der Confessionen, und alle Beziehungen, die er hier erörtert, berühren kaum den Gegenstand. Denn es ist durchaus nicht Lehre der katholischen Kirche, daß die Gnade in den äußeren Zeichen, wie in einem Gefäße, enthalten sei, obgleich Calvin die Sache unter diesem Gesichtspuncte darstellt; so daß also auch nicht erst Calvin den Begriff der Verbindung, die zwischen dem äußeren Zeichen und der Gnade stattfindet, vergeistigt hat, wie Herr Baur meint.

Der katholische Lehrbegriff und der lutherische dringen nur deshalb auf eine möglichst enge Verbindung zwischen der Gnade und den Zeichen, um der calvinischen Vorstellung zu begegnen, als könne es Fälle geben (bei den Nichtprädestinirten), in welchen wohl das Zeichen, aber nicht auch die Gnade Jemanden dargeboten werde; sonst aber blieb es, da weder die heilige Schrift noch die Tradition feste Haltpuncte darboten, in beiden Lehrbegriffen unbestimmt, wie eigentlich die Verbindung der Gnade mit dem Zeichen zu denken sei, mit Ausnahme des Abendmahls, wo allerdings beide Confessionen nach Maaßgabe der heiligen Schrift feste Bestimmungen haben. Merkwürdig war es nun für mich, wahrzunehmen, daß Herr Baur den eigentlichen, von mir so genau bezeichneten Grund des Gegensatzes der Katholiken und Lutheraner gegen die calvinische Annahme gar nicht angibt, dagegen Etwas als einen von mir aufgestellten Grund nennt, Was an diesem Orte ich gar nicht berührt habe, und Was auch gar nicht hierher gehört!

Daß nun aber die Vorstellung, die göttliche Gnade sei in den Sacramenten, wie etwa eine Arznei in einer Büchse, nicht katholisch, und daß es darum auch kein Verdienst Calvins sei, eine solche Vorstellung abgelehnt zu haben, werde ich sogleich darthun. So sagt z. B. Bonaventura in seiner oft angeführten kurzen Darstellung der Kirchenlehre: « weil mittels solcher sinnlichen von Gott eingesetzten Zeichen die Gnade des heiligen Geistes empfangen, und in denselben von den Gläubigen gefunden wird; so nennt man diese Sacramente Gefäße und Ursache der Gnade, nicht als wäre die Gnade substanziell in ihnen enthalten, oder als würde sie ursächlich durch *dieselben bewirkt*, denn nur allein in der Seele

wird sie niedergelegt, und Gott allein theilt sie der Seele mit. Vielmehr sagt man deßhalb so, weil aus ihnen und durch sie die Gnade der Heilung von dem höchsten Arzte Christus nach göttlicher Bestimmung geschöpft werden soll, obschon Gott seine Gnade nicht an die Sacramente gebunden hat[1])». In seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombardus führt er diese Ansicht weiter aus, und nennt die entgegengesetzte geradezu einen Irrthum. Seine Betrachtungsweise bezeichnet er zugleich näher dadurch, daß er sagt, man wähle deßhalb den Ausdruck, «die Sacramente enthalten die Gnade,» weil sie dieselbe andeuten und immer dem gehörig Disponirten darbringen. Nur darin hat vielleicht Bonaventura Unrecht, daß er hinzufügt, es sei immer nur eine Redensart gewesen, wenn man sage, daß die Sacramente die Gnade enthalten[2]);

[redacted]

denn Manche, wie z. B. Hugo von St. Victor und ſpäter Heinrich von Middletown meinten es wohl ernſtlich ſo; und ſelbſt Thomas von Aquino iſt einer verwandten Anſicht zugethan, obſchon auch er geradezu die Vorſtellung abweiſt, als ſei die Gnade in den Sacramenten wie ein Saft in einem Gefäße aufbewahrt [1]). Seine Vorſtellung drückt er bildlich ſo aus, wie ein Körper von einer geiſtigen Kraft bewegt werden könne, und etwas Geiſtiges in der Rede ſei, ſo auch ſei die Gnade im Sacramente [2]). Allein mit dem glänzendſten Scharfſinne hat ſich Duns Scotus auch gegen dieſe Vorſtellung erklärt, und die Anſicht des Bonaventura weiter und klarer ausbildend bringt er als Reſultat ſeiner Forſchung zu Tage, es inhärire dem Sacrament (dem ſinnlichen Elemente und dem daſſelbe begleitenden Worte) keine übernatürliche

---

sic gratia non est a sacramentis, nec de sacramentis, sed oritur (unmittelbar) a fonte aeterno, et ab illo hauritur ab ipsa anima in ipsis sacramentis etc.

1) Thom. Aq. Summ. P. III. q. LXII. art. 5. Gratia non dicitur in sacramento sicut in subjecto, neque sicut in vase, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. IX: «unusquisque vas interfectionis habet in manu sua.»

2) l. l. art. 4. Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae . . . Nihil tamen prohibet, in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum. Sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum *ordinantur* a Deo ad effectum spiritualem.

Kraft; als Sacrament (res externa) habe es blos die Eigenſchaft, mit vollſtändiger Gewißheit das Uebernatürliche anzuzeigen, d. h. daß dem wohl geſtimmten Empfänger die erſehnte göttliche Gnade zu Theil werde [1]).

So berichtigten einander die wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen der Theologen; der Kirche aber ziemte es nicht, eine Entſcheidung abzugeben, weil ſie zur Bewahrerin der Glaubenslehre, nicht zur Richterin ſubjectiver Meinungen beſtellt iſt, ſo lange dieſelben dem Dogma nicht entgegentreten. Die calviniſche Vorſtellung widerſpricht aber nur inſofern der katholiſchen, als dieſelbe nicht nur behauptet, die Gnade (res sacramenti) ſei nicht an das Sacrament als ihr Gefäß oder ihren Träger gebunden,

---

1) Duns Scot. in l. IV. Sent. dist. I. q. 4. l. l. p. 7. h. seq. Vergl. die Reſolutionen ad dist. I. q. 3. p. 2. In sacramentis nequit esse virtus aliqua supernaturalis, hoc est,

ſondern noch hinzufügt, gewiſſen Menſchen, den Nicht-prädeſtinirten, werde durch das Sacrament kein Inhalt angeboten, ſo daß es für dieſe die Gnade nicht anzeigt. Immerhin bleibt es jedoch eine ſehr unſchickliche Prahlerei Calvins, wenn er ſich das Anſehen gibt, als habe er erſt die Vorſtellung zu erfinden die Mühe gehabt, daß die Sacramente nicht die Gefäße der Gnade (im kraſſen Sinn des Wortes) ſeien; ſeinen Nachbetern aber unverzeihlich, daß ſie ihm aufs Wort hin glaubten. In der neueren Zeit iſt Dies um ſo auffallender, als ſelbſt Diejenigen, die in ihm ihren Patriarchen verehren, mit ſehr kritiſchem Blicke ſein dogmatiſches Syſtem zu betrachten längſt angefangen haben; dagegen immer noch unbedenklich annehmen, Was er gegen das katholiſche vorbringt. Sie ſollten vielmehr erwägen, daß er ſich in der einen Rückſicht, wie in der andern, als einen ſündhaften Menſchen ausweiſe, der ſich und Andere irreführen konnte, ja in demſelben Maaße auch in ſeiner Darſtellung und Auffaſſung des katholiſchen Lehrbegriffs fehlen mußte, als er in der Gründung eines eigenen gefehlt hat.

III. Artikel.

Verſchiedenes über die Buße.

§. 62.

Ueber den katholiſchen und proteſtantiſchen Begriff des Sündenſchmerzes. Wichtigkeit dieſer Unterſchiede.

Bei einzelen Sakramenten darf ich nun um ſo weniger verweilen, je mehr das Allgemeine allenthalben ſeine

datur gratia non quidem per virtutem aliquam existentem in ipsis, sed a Deo immediate per ordinationem et pactionem divinam.

Anwendung findet. Zuweilen tritt indeß auch noch der Fall ein, daß irrige Ansichten Herrn Baur's in Betreff der Sacramente ganz auf den weiter oben schon gewürdigten Annahmen desselben beruhen, wie wenn er z. B. in dem Lehrstücke von der Taufe auf den Irrwahn, daß den Katholiken die Heiligung als eine schon im zeitlichen Leben vollendete erscheine, die Widerlegung meiner Ansicht von der eigentlichen Ursache, aus welcher die Protestanten die Buße als ein besonderes Sacrament verworfen haben, gründet [1]).

In der Lehre von dem Bußsacramente nimmt aber Ein und das Andere schon eher wieder meine Aufmerksamkeit in Anspruch. So erklärt sich Herr Baur mit der Ausstellung, die ich gegen die zwei Theile der Buße, welche die Lutheraner annehmen, gemacht habe, sehr unzufrieden. Namentlich versagt er meiner Behauptung die Zustimmung, daß die Gewissensschrecken (conscientiae terrores), die Furcht vor den Höllenstrafen und der Verdammung, nicht überall vorkommen müssen, wo ein Sünder Buße thut. Er meint, diese Behauptung sei ächt katholisch, denn sie beweise abermal, daß dem katholischen Systeme das tiefere Bewußtsein der Sünde mangle. Namentlich sagt er S. 255: «Spricht sich, nach der Lehre der Schrift (?), das Bewußtsein der Sünde und das mit demselben verbundene Bewußtsein der Unseligkeit und des göttlichen Mißfallens, denn

1) Wie unkritisch Herr Baur in der Auswahl seiner Beweise gegen mich ist, ergibt sich auf eine merkwürdige Weise S. 250; wo er in der Note eine Stelle Melanchthons gegen mich anführt, die dieser Reformator, nachdem er schon Synergist geworden, niederschrieb! Sie findet sich daher auch in der ersten Ausgabe seiner Loci noch nicht.

Dies ist unter den terrores conscientiae zu verstehen, in jedem Menschen aus, mit welchem Rechte kann gesagt werden, daß sich nur die rohesten Menschen über sie nicht zu erheben vermögen[1])? » Diese Frage und obige Kritik des katholischen Systems beruhen darauf, daß sich Herr Baur den Begriff der Gewissensschrecken nicht scharf genug bestimmte; sie sind nämlich keineswegs überhaupt nur das Sündenbewußtsein mit dem Gefühl der Unseligkeit und des göttlichen Mißfallens, sondern eine besondere Art dieses Gefühls, nämlich die Furcht vor dem durch das Gesetz seinen Uebertretern angedrohten Fluche, indem sie einzig und allein aus der Verkündigung der sittlichen Forderungen, die das Gesetz an die Menschen stellt, aus dem seinen Uebertretern durch die göttliche Gerechtigkeit angekündigten Strafgerichte, und dem Bewußtsein, jenes nicht erfüllt zu haben, hervorgehen. Denn da mit dem Glauben, dem zweiten Theil der Buße, nach lutherischer Betrachtungsweise, erst das Vertrauen auf Gott und damit das Bewußtsein der Liebe und Barmherzigkeit Gottes im Menschen erwacht, so können die genannten

1) Confess. August. art. XII. Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus; altera est contritio, seu *terrores incussi* agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit, propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. Sol. Declar. V. de lege et Evangel. §. 6. p. 673. Peccatorum cognitio ex lege est . . . Et *ne contritio et terrores legis* in desperationem vertantur, opus est praedicatione Evangelii etc. Apolog. IV. §. 45. p. 87. Fides illa, de qua loquimur, existit in poenitentia, hoc est concipitur in terroribus conscientiae, quae *sentit iram Dei* adversus nostra peccata etc.

Gewiſſensſchrecken gar nichts Anderes ſein, als das von mir Bezeichnete. Sie ſind nur eine Furcht, ein Zittern vor ſinnlichem Uebel. Alſo nicht ſchlechthin das Sündenbewußtſein mit dem Gefühle der Unſeligkeit und des göttlichen Mißfallens, ſondern nur eine gewiſſe Art dieſes Bewußtſeins, ſind die conscientiae terrores; denn an ſich kann dieſes Bewußtſein auch unter ganz anderen Bedingungen ſtatt finden, wie wir ſogleich ſehen werden. Das Bewußtſein, gegen den Gott, der uns ſchon aus reiner Liebe das Daſein gegeben hat und das Leben fortwährend erhält, ohne irgend einen Zuwachs an Seligkeit durch die Schöpfung zu erlangen, ungehorſam geweſen zu ſein und ſich ſein Mißfallen zugezogen zu haben, gegen Gott, der aus der Fülle ſeiner Barmherzigkeit ſelbſt ſeinen Sohn zum Opfer gebracht hat und uns mit Wohlthaten aller Art überhäuft, bringt auch, dächte ich, einen Schmerz über die Sünde hervor, und einen weit tieferen, als es dem Geſetze und ſeinen Drohungen nur irgend möglich iſt, denn der durch Furcht erzeugte Schmerz iſt immer nur ein mehr äußerlicher und den niederen Seelenvermögen angehöriger. Da durch jene göttlichen Eigenſchaften, welche Gott in der Erlöſung in Chriſto geoffenbaret hat, Gott uns überhaupt erſt vollkommen offenbar wurde, und durch den Glauben an Chriſtus auch erſt der tiefere, weil der ganze Menſch ſich für das Bewußtſein erſchließt, ſo muß ſchon deßhalb auch der aus der Erkenntniß Chriſti hervorgegangene Sündenſchmerz von tieferer Art ſein, als eine Geſetzespredigt ihn überhaupt hervorrufen kann. Herr Baur hat alſo nicht wenig geirrt, wenn er meinte, daraus, daß die Katholiken läugnen, in jedem Bekehrten müßten die Gewiſſensſchrecken, nach lutheriſcher

Art, vorhanden sein, folge zugleich, daß ihnen ein tieferes Gefühl der Sündhaftigkeit abgehe oder wohl gar das ächte Sündenbewußtsein überhaupt; und nur eine ihm eigenthümliche Art zu schließen ist es, wenn er auch noch dafür hält, mit der Behauptung, nur der Sündenschmerz der rohesten Menschen erhebe sich nicht über die Terrores Conscientiä, müsse ich zugleich behaupten, es sei überhaupt ein Zeichen von Rohheit, das Bewußtsein der Sünde mit den damit verbundenen Gefühlen zu haben!

Ich habe in der Symbolik gesagt, es sei unmöglich, anzunehmen, daß innerhalb des Kreises christlichen Lebens der Sündenschmerz nur in der Furcht vor dem strafenden Gotte bestehe, zweite Ausgabe, S. 255, da ja schon bei der Bekehrung vom Heidenthum zum Christenthum derselbe erweislich nicht immer stattgefunden habe. Dies ist doch wohl sehr begreiflich; denn wo fand wohl je eine solche Predigtmethode eines christlichen Missionärs statt, daß er zuerst in seinen Belehrungen in der Art über das Gesetz gesprochen und mit Erfolg gesprochen hätte, daß er des Erlösers gar keine Erwähnung gethan? Denn als Wessen Abgesandten müßte er sich doch auch ankündigen, wenn er längere Zeit gar Nichts von Christus vorbringen wollte? Auf Wessen Auctorität hin könnte er lehren, daß es eine Auferstehung und ein Weltgericht und ewige Strafen und Belohnungen gebe? Und müßte er nicht vor allem Dem auch von einer Schöpfung aus reiner Liebe Vorträge halten? So kömmt also schon zu gar keinem Menschen die Lehre von einem blos gerechten Gott, der streng nach dem Thun eines Jeden sich benimmt, ohne daß zugleich mehr oder weniger von dem liebenden *und barmherzigen* Gott die Rede sein müßte. Ist aber

Dies der Fall, dann ist es auch überhaupt unmöglich, daß überall zuerst der Mensch durch eine Gesetzespredigt eingeschreckt werde, um, wenn er Das ist, sofort erst den liebenden und barmherzigen Gott in's Bewußtsein aufzunehmen.

Die ganze, hier besprochene, protestantische Lehre steht aber im wesentlichen Zusammenhang damit, daß der Mensch, sobald er glaubt, d. h. sobald er sich Gottes als des Barmherzigen bewußt ist, zugleich auch die zweifellose Gewißheit seiner persönlichen Rechtfertigung und Seligkeit haben soll. Mit diesem Bewußtsein ist aber die Annahme, daß Gott auch noch ein Mißfallen an uns haben könne, unvereinbar; da nun gleichwohl die Nothwendigkeit eines Sündenschmerzes zur Bekehrung eingesehen wurde, so konnte die Ursache desselben nur noch im Gesetze gefunden werden.

Auch Herr Baur hat sich in diese Anschauungsweise so fest gebannt, daß er S. 233 sagt: «Das Eine Moment der (katholischen) Reue entspreche sowohl der Contrition als dem Glauben der Protestanten,» und dann fortfährt: «Das Verhältniß der Contrition (conscientiae terrores) und des Glaubens selbst aber ist kein anderes, als das des Negativen und Positiven, wie am Besten aus der, nach Melanchthons Vorgang, auch von Calvin vorgezogenen Bezeichnung mortificatio und vivificatio (statt contritio und fides) zu ersehen ist. Dieses negative Moment nun, das treffend durch den Ausdruck mortificatio bezeichnet ist, übergeht der katholische Begriff der Reue im Grunde ganz. Denn wenn die Reue, wie der Verfasser sagt, eine aus Liebe zu Gott hervorgegangene tiefe Verabscheuung der Sünde sein soll, so muß der Mensch Gott schon lieben können, demnach auch

ſchon den Glauben, im proteſtantiſchen Sinne, haben. Iſt es aber pſychologiſch richtig, von zwei Gemüthszuſtänden, welche, wie ſchon die beiden Ausdrücke mortificatio und vivificatio zu verſtehen geben, der Natur der Sache nach, ſo eng zuſammengehören, nur den einen feſtzuhalten, den anderen nicht?« Die Belebung (vivificatio), im Sinne Melanchthons (denn Calvin verſteht etwas ganz Anderes darunter, wie ich in der Symbolik gezeigt habe), iſt eine Wirkung des Glaubens, durch den der Menſch ſich bewußt iſt, ohne Rückſicht auf gute oder böſe Werke, Gott ſchlechthin zu gefallen. Da nun der Katholik in ſeinem ganzen Syſtem keinen Begriff hat, der dem rechtfertigenden Glauben Melanchthons entſpricht, ja einen ganzen Schatz von Begriffen, der ihm widerſpricht, ſo iſt es unmöglich, daß der katholiſche Begriff von Bußſinn dieſe vivificatio allein ſei, es iſt aber auch eben ſo unmöglich, daß er die mortificatio und vivificatio umfaſſe, denn Dies wäre ein ſich ſelbſt aufhebender Begriff, weil er vorausſetzte, daß es einen Act des Bewußtſeins, Gott ſchlechthin zu gefallen und ihm ſchlechthin zu mißfallen, geben könne, was Niemanden auch nur im Traume beifallen wird. Dieſes Gefühl des gar nicht Zuſammengehörigen drückt ſich treffend in der Darſtellung Herrn Baurs ſelbſt dadurch aus, daß er anfänglich ſagt, der katholiſche Begriff vom Bußſinne entſpreche den Gewiſſensſchrecken und dem Glauben der Proteſtanten, dann aber dieſe Beſtimmung bereitwillig aufgibt und zuletzt ſagt, er entſpreche nur dem der Belebung durch den Glauben! Natürlich bot ſich ihm ſofort die Folgerung dar, daß die Katholiken kaum ein Bewußtſein der Sünde hätten!

Begreiflich ist es freilich, daß sich Verwandschaften darbieten, da ja über einen und denselben Gegenstand Bestimmungen getroffen wurden. Aber Herr Baur hätte bedenklich sein sollen, hier Begriffe auf das katholische Gebiet zu übertragen, welche er oben (in der Lehre vom Glauben) demselben mit so vieler Entschiedenheit abgesprochen hat. Die wichtige, höchst wichtige, über den ganzen Werth oder Unwerth des Katholicismus und des Lutherthums entscheidende Frage ist: wie entsteht ein tiefer Schmerz über die Sünde, in dem die Sünde selbst verzehrt und ein neuer Mensch geboren wird? Der Katholik sagt: durch die Lehre der Lutheraner gewiß nicht, denn ehe sie den Menschen zum wahren und vollen Bewußtsein der Sünde gelangen lassen, erfreut er sich schon der Sündenvergebung durch den Glauben. Durch das Gesetz kann das volle Bewußtsein der Sünde, wie gesagt, nicht hervorgerufen werden, da es nur eine Art Furcht erzeugt, welche weder auf der rechten Erkenntniß Gottes noch des Menschen beruht, vergl. Luc. VII, 37.; wenn aber das Sündenbewußtsein im Begriff ist, durch den Glauben an Christus erzeugt zu werden, werden dem Menschen die Sünden gerade schon vergeben, und wird der Mensch schon aufgefordert, gar nicht mehr an sich, sondern nur an den Sündenvergeber zu denken. Ehe er sich also wahrhaft als Sünder erfaßt hat, ist er vor Gott schon keiner mehr. Darin die Ursache, daß das protestantische System, so sehr es sich auch bemüht, die Nothwendigkeit der Heiligung zur Beseligung nicht organisch aus sich erzeugen kann.

Der Katholik aber lehrt: Der Mensch muß schon wahrhaf Christus glauben, und wenigstens den

Keim der Liebe zu Gott in Christo, die Disposition zu derselben in sich empfinden, ehe er nur recht begreifen kann, Was Sünde ist; die ganze Größe derselben erfaßt er erst, wenn er einzusehen und zu empfinden anfängt, Was es heißt: so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn für sie dahin gab! Auf diesem Moment seines innern Lebens sucht die katholische Kirche den Menschen zu fixiren. Nun ist der Sünde Raum gegeben, sich in ihrer ganzen Häßlichkeit dem Menschen zu zeigen: ehe ein Anfang besseren, höheren Geistes in ihm war, fand er keinen entsprechenden Maaßstab, die Entfremdung von Gott durch Mißbrauch der Freiheit gehörig zu würdigen, und das Abscheuliche dieser Entfremdung mit tiefem Herzen zu erwägen, denn der alte Grundsatz: **opposita juxta se posita magis elucescunt**, gilt auch hier. Dies ist der Zustand der Reue, in welchem das gute Princip das böse zu vertilgen vermag. Es stellt sich nicht sogleich das Bewußtsein der persönlichen Sündenvergebung ein, wohl aber das Bewußtsein, daß Gott zu vergeben geneigt sei; denn sonst würde die Verzweiflung folgen. Das volle Bewußtsein der Vergebung, gleich an den Anfang hingestellt, unterbräche den Schmerz, ehe er recht eingetreten, die Verzweiflung aber wäre der Schmerz der Hölle; das durch einen Keim der Liebe genährte Bewußtsein aber, daß Gott zu vergeben geneigt sei, unterhält den Schmerz, und unterhält ihn so lange, bis der Mensch reif ist, die Sündenvergebung, und mit dieser die Heiligung, d. h. die Rechtfertigung zu erlangen.

Herr Baur wirft die Frage auf: «Kann sich der Mensch des Abscheus der Sünde, aus Liebe zu Gott und im Glauben an Christus, vollkommen bewußt werden,

wenn er sich nicht zuvor der Unseligkeit, als einer nothwendigen Folge der Sünde, ohne die Lebensgemeinschaft mit Christus, in ihrem ganzen Umfange bewußt geworden ist?» Die Unseligkeit in ihrem ganzen Umfang ist die Hölle und das Bewußtsein der Verdammten, sie ist die Verzweiflung selbst, und ein solches Bewußtsein sollen wir nicht haben. Wir sollen nicht zuvor Teufel sein, um sodann Engel zu werden; auch ist das Teufelsein gar keine Vorbereitung zum Engelwerden, denn die Teufel, obwohl sie alle Qualen der Sünde haben, wissen doch nicht einmal, Was es heißt: Sünder sein. Es ist ein gutes Bild, das einst der vortreffliche Tholuck in seiner Schrift von der Sünde und der Vergebung gebrauchte: man müsse vor der Himmelfahrt die Höllenfahrt erstanden haben; aber dogmatisch kann es nur mit großer Vorsicht gebraucht werden, da man eben so gut auch sagen kann: Man müsse schon im Begriffe sein, mit Christus aufzuerstehen, um in die Hölle hinabfahren zu können — aber es ist dann keine Hölle mehr, denn in dieser gibt es nur den Schmerz aus der Sünde, aber nicht über die Sünde. Also Herr Baur sagt: Man müsse sich zuvor des ganzen Umfangs der Unseligkeit bewußt geworden sein, ohne die Gemeinschaft mit Christus, ehe man aus Liebe zu Gott und im Glauben an Christus die Sünde verabscheue, und Dies erklärt der Katholik für widersinnig in mehr als einer Beziehung; eine ist aber hier besonders wichtig, die nämlich, daß die Unseligkeit der Sünde ohne eingeleitete Willensverbindung mit Christus, ohne einen Vorschmack der Seligkeit in ihm, gar nicht empfunden werden kann, so wenig Jemand die Unseligkeit der Finsterniß ohne einen anschaulichen Begriff von Licht empfinden kann.

§. 63.

Ueber das Verhältniß der Beicht zur Buße.

Herr Baur bestreitet nun die Richtigkeit des psychologischen Zusammenhangs zwischen Beicht und ächter Reue, welchen ich in der Symbolik entwickelt habe. Meine Ansicht ist ungefähr diese: Die innere, tiefe Reue findet ihre Vollendung nur in ihrer Offenbarung nach Außen, wie Alles, was innerlich ist, eine Gestalt, eine äußere Form zu gewinnen sucht, nach deren Schöpfung das Inner sich selbst erst genügt und mit seiner Thätigkeit zur Ruhe gelangt, weil es sich selbst in dieser Schöpfung erst vollkommen selbst erfaßt. Dagegen meint nun Herr Baur, die dem inneren Entschuß entsprechende, äußere sittliche That sei als die Vollendung der ursprünglichen, inneren Bewegung zu betrachten. Allerdings ist auch Dies der Fall; aber die äußere, sittliche That ist die Darstellung des Innern von einer andern Seite. Die innere Reue ist ein inwendiges Sünde- und Schuldbekenntniß, mit dem Vorsatz, sein Leben zu ändern. Wie dieser nach außen in den guten Werken sich vollendet, so jenes in dem Bekenntniß vor dem Priester; beides manifestirt sich mithin, aber je in eigener, der Natur der Sache angemessener, Weise. Es gibt überhaupt verschiedene Seiten des innern, religiösen Lebens, von welchen einer jeden eine besondere ihr entsprechende Offenbarungsweise zukömmt. Der Glaube offenbart sich im Lehrbekenntnisse, wie der Gedanke im Wort; anders die Andacht, denn sie schafft sich den Cult und gibt diesem selbst nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit verschiedene Formen, so daß z. B. der Hymnus des Trauernden ganz anderer Weise ist, als der des Geistesfreudigen. Nach dem Grundsatze des

Herrn Baur's hätten sich z. B. die ersten Christen in der Zeit der Verfolgungen, wenn sie ihren Glauben bekennen sollten, damit entschuldigen können, daß sie sagten, sie bekennen ihren Glauben in sittlichen Werken, und Dies sei genug; ein Unkirchlicher, der nie den gemeinsamen Gottesdienst besucht, dürfte sich mit dem Worte vertheidigen, sein Leben beweise, welcher Religion er angehöre u. s. w., wie denn auch wirklich in unserer Zeit der Mangel der, hier besprochenen, so nöthigen Unterscheidung die Stütze so vieler Ausflüchte ungläubiger und unkirchlicher Männer geworden ist. Die sittliche That ist überdies dem Bußethuenden und dem längst bekehrten Christen gemeinsam; wir fragen aber hier nach solchen Handlungen, die dem ersten eigenthümlich sind.

Die eben besprochene Nichtunterscheidung der mannigfaltigen Offenbarungsweisen christlich-religiösen Sinnes ist aber, wie schon angedeutet wurde, nicht die eigentliche Ursache, aus welcher sich so viele in unsern Tagen entschiedenen Pflichten entziehen; die eigentliche Ursache ist eben Unglaube und unkirchlicher Sinn, d. h. eine innere mit dem Geistesleben selbst verflochtene Ursache. So verhält es sich auch hier. Die katholische Beichtanstalt ist so eigenthümlich christlich, daß sich vor der Stiftung der Kirche durch den Erlöser und jetzt noch außerhalb derselben kaum eine Spur von Aehnlichem vorfindet, Was nicht leicht bei einem anderen christlichen Institute der Fall ist. Die Ursache liegt darin, daß nur der Geist des Christenthums ein so mächtiges, starkes Sündengefühl, einen so kräftigen Bußgeist erzeugen konnte, daß eine solche Offenbarung nach Außen möglich wurde. Die Sünde, die klar und groß vor dem

Geiste stand, kam jetzt erst zum Worte, das volle Bewußtsein derselben vermochte sich nicht mehr im Innern verschlossen zu halten, und theilte sich mit. Ein jeder Katholik, der sich selbst genauer beobachtet hat, wird den großen Unterschied beschreiben können, welcher zwischen einem blos inneren und dem zugleich äußeren Bekenntnisse stattfindet. Man kann hundertmal seine Vergehungen als solche sich selbst gestehen und sie bereuen; aber alle Gefühle empören sich doch noch bei dem Gedanken, sich als diesen und jenen bestimmten Sünder vor einem Menschen anklagen zu sollen. In diesem Falle ist die Reue immer noch mehr oder weniger unmächtig, und wir sind zumeist noch fähig, die bereute Sünde wieder zu begehen; aber das Reuegefühl gährt fort und fort, und der Bußsinn gelangt zu einer Entwickelung, in der es uns eben so leicht wird, uns in unserer wahren Gestalt zu erkennen zu geben, als es uns unmöglich erscheint, je wieder die Sünde lieb zu gewinnen. Nun wird gebeichtet. Wie Christus in der Stiftung der Bußanstalt eben so wohl voraussah, als erwartete, daß das Sünden- und Schuldbewußtsein einen so mächtigen Gehalt bei den Seinigen gewinnen werde, daß es sich in solcher Form kund geben müsse, so wirkt die Anstalt auch wieder rückwärts; denn die Ueberzeugung, daß es so weit kommen könne und solle, zeigt uns das Ziel, das wir zu erreichen haben, und wirkt fort, bis wir es wirklich erreichen. Viele Tausende und Millionen von Menschen würde ohne die Bußanstalt nicht zu so tiefer Sündenerkenntniß und Reue gekommen sein, als mit derselben. Hiebei sehe ich noch von Jenen ab, deren Name Legion ist, von Jenen, die ohne die von Zeit zu Zeit wiederkehrende kirchliche Mahnung, die göttliche

Stiftung zu ihrem Heile zu gebrauchen, gar keinen anhaltenderen Blick in ihr Inneres werfen würden, ferner von Jenen, die durch dieses Institut die persönlichste Belehrung, Warnung u. s. w. erhalten; ich betrachte überhaupt nicht das mehr oder weniger Zufällige, sondern nur das Wesen der Sache selbst.

Wenn wir uns mit unserem persönlichen Verhältnisse zum Sittengesetze beschäftigen, und das Ergebniß für uns sehr traurig ist, wenn wir sofort Gott ein Bekenntniß unserer Uebertretungen seiner Gebote ablegen, Wer getraut sich, zu versichern, daß ihm nicht der Gedanke an Gott sehr oft so unbestimmt, so verworren, so flüchtig erscheine? Nicht anders kann aber alsdann auch das Sündenbekenntniß sein, welches wir ihm ablegen. Gar zu oft ist dieses Sündenbekenntniß vor Gott eben auch nur Bekenntniß vor uns selbst, da der Gedanke an Gott ein Gedanke unseres Geistes ist, und die Schaam, die wir empfinden, ist alsdann auch nur die vor unserem besseren Selbst. Durch die äußere Beichte ändert sich alles Dies; der Wille Gottes tritt uns in der concretesten, bestimmtesten Gestalt entgegen; ein lebendiges Wesen, und ein anderes, als wir, eine Person neben uns ist es, mit der wir verkehren, ein Mensch, dem Gott an diesem Orte Auctorität verliehen hat, ein Mensch, der seine Stelle vertritt. Nun müssen die Gedanken über unsere Fehler und Vergehungen concentrirt und festgehalten, denn sie müssen vernehmlich werden, und zu klaren, deutlichen Worten sich gestalten, und wenn der Mensch so geneigt ist, sich selbst zu belügen und sich vor sich selbst zu flüchten, hier kann er es nicht und muß mit der Sprache heraus. Alles Dies zeigt von selbst an, wie die Beichte die Vollendung der Reue

sein könne, und wie sie eine größere Intensität des Bußgeistes voraussetze und eine solche hervorrufe, als ein blos inneres Bekenntniß vor Gott.

Göthe erzählt in einem seiner Berichte aus Italien, daß er einst mit einem Bewohner dieses Landes gereist sei, und demselben über die in dessen Heimath verbreitete Sage, daß die Protestanten einem Baume beichten, Aufschluß gegeben habe; er habe nämlich seinem Gefährten gesagt, daß sie ein inneres Bekenntniß der Sünde ablegen. Der Italiener aber habe erwiedert, Dies sei in Wahrheit nicht viel besser, als es vor einem Baume zu thun. In dieser seltsamen Sage, und der noch seltsameren Billigung derselben von Seiten eines denkenden Mannes liegt eine gewisse Wahrheit verborgen, die in dem bereits Gesagten vielleicht enthüllt ist. Das gemeine Bewußtsein begreift und drückt, Was es begreift, nur im Bilde aus, daß das blos innere Bekenntniß in der Regel, denn es gibt auch hier Ausnahmen, an Dürftigkeit, Schwäche und Unfruchtbarkeit leide. Auf eine bemerkenswerthe Weise spricht sich Dies auch in dem so oft von Protestanten gegen die Ohrenbeicht vorgebrachten, auch von Herrn Baur wiederholten Grunde aus, daß man ja doch seine Sünden nicht alle wissen könne, folglich auch sie nicht zu beichten vermöge. Was man nicht wissen kann, ist man auch nicht zu bekennen verpflichtet; aber wenig müßte sich Derjenige beobachten, kennen und erkennen wollen, der nicht seine wichtigeren Vergehungen, der nicht die eigentlichen Schattenseiten seines Lebens wüßte. Und Wer sie nicht weiß und gründlich weiß, kann sich auch nie gründlich bessern.

§. 64.

Abſolution im katholiſchen und proteſtantiſchen Sinn.

Dieſe Bemerkung führt uns zum Begriff der Abſolution, über welchen Herr Baur meine Darſtellung ungenügend gefunden hat, inſofern ſie den Unterſchied des katholiſchen von dem proteſtantiſchen Begriff nicht klar hervorhebe; oder vielmehr Herr Baur meint, nach ſeiner Weiſe, ich habe hier wohl Etwas zu verſchweigen gehabt, weil ſich, wenn ich beſtimmter geſprochen hätte, wohl würde ergeben haben, daß die prieſterliche Losſprechung nichts Anderes ſein könne, als eine bloße Erklärung, daß die Sünde vergeben ſei, worin die Anſicht der Proteſtanten beſteht. Ich zweifle nicht, daß nach folgender Darlegung keine Dunkelheit mehr über dem Gegenſtand ſchweben werde. Die Buße iſt den Katholiken ein Sacrament, und die prieſterliche Losſprechung, die ſich an die Actionen des Sünders anſchließt,

[redacted]

auch die Absolution der Geistlichen für eine andere Bedeutung haben können?

Weil Herr Baur von dem Wesen der Sacramente nur eine äußerst geringe Einsicht hat, so benimmt er sich hierauf auch gegen Bellarmin so ungemein wunderlich. Dieser Theologe sagt nämlich (de poenit. l. III. c. 2.) gegen die protestantische Auffassungsweise, die bloße Ankündigung der Sündenvergebung durch den Priester sei völlig bedeutungslos, er möge sie unbedingt oder bedingt abgeben; denn der Sünder sei ja schon durch den Glauben der Sündenvergebung gewiß, wenn er ihn habe, und diese Gewißheit könne die priesterliche Erklärung doch nicht erhöhen; wenn er aber den Glauben nicht habe, so nütze die Versicherung des Priesters ohnedies Nichts, da sie ja nur eine Erklärung Dessen, was schon sei, sein solle. Das ist der Sinn Bellarmins. Was hätte Herr Baur daraus schließen sollen? Offenbar, daß Bellarmin die Absolution gar nicht unter dem Gesichtspunct einer Erklärung, weder einer hypothetischen noch absoluten betrachtet wissen wollte; sondern daß er sie als Theil des Sacraments auffaßt, welches dem Sünder die Gnade darbiete. (Ob sie dieser aber wirklich empfängt, hängt von der oben besprochenen Disposition desselben ab, gerade wie bei der Taufe, wie beim Abendmahle u. s. w.) Aber einen solchen Schluß zieht Herr Baur nicht, sondern mit vielen Worten läßt er sich darüber aus, welche Verkehrtheit es auch sei, und zu welchen Absurditäten es führe, wenn es schlechthin von dem Richterspruche des katholischen Priesters abhängen solle, ob der Büßende Sündenvergebung erhalte, oder nicht, wenn die Absolution nicht blos hypothetisch ankündigend sein solle; ferner, wie der Priester als ein

Gott den Laien gegenüber ſtehe u. ſ. w. Herr Baur hätte das Nämliche bei allen Sacramenten ſagen können; z. B. wie der taufende Prieſter es in ſeiner Gewalt habe, dem Laien den heiligen Geiſt mitzutheilen oder nicht, wie er alſo ſelbſt über Gott und ſeine Gaben verfüge, und nur noch das fehle, daß er ſich anbeten laſſe u. dergl. Das Argument Bellarmins aber löſt er, Was doch hier ſeine eigentliche Aufgabe geweſen zu ſein ſcheint, gar nicht auf, ſondern ſagt nur, freilich abſolvire der proteſtantiſche Geiſtliche nur bedingt, d. h. unter Vorausſetzung der Buße und des Glaubens, überläßt es aber den Leſern, ſich auszudenken, welche Bedeutung es auch haben möge, Jemanden zu ſagen, ſeine Sünden ſeien ihm vergeben, wenn er es bereits ſchon vorher geglaubt hat, oder wenn er es eben nicht glaubt!

§. 65.

Ueber die Satisfactionen.

Die Genugthuung beſchäftigt ſofort Herrn Baur, nachdem er über die Abſolution, als prieſterliche Verſicherung der Sündenvergebung, genug geſagt zu haben glaubte. Er erklärt ſich nun ſchon S. 264 gegen den Begriff der Genugthuung, als einen dem Buchſtaben und dem Geiſte des Evangeliums ganz entgegengeſetzten, und ſchon durch das Eine Wort des Apoſtels (Röm. VIII, 1. οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) hinlänglich widerlegten. Dieſe claſſiſche Stelle: «alſo iſt nichts Verdammliches, Verdammenswerthes, in Denen, die in Chriſto ſind,» d. h. in den Gerechtfertigten, die Chriſto durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe angehören, iſt claſſiſch — gegen die Proteſtanten, wie oben ſchon geſagt. Wenn nichts Verdammenswerthes in den

Gerechten ist, warum lehren sie, daß jeder Gerechte in sich verdammlich sei? Gerade von dem Verdammenswerthen behaupten die Katholiken, daß es nicht auf den Gerechten angewendet werden könne.

Aber eine zeitliche Strafe, eine Strafe für Gerechte, nehmen gleichwohl noch die Katholiken in Schutz, und zwar auf Grund der heiligen Schrift. Von mehreren Stellen nur Eine. Man vergleiche I Kor. III, 15., eine Stelle, welche, man mag sie mit ihrer Umgebung vom Fegfeuer erklären, oder nicht, auf das Bestimmteste aussagt, daß Diejenigen, die zwar mit Christus bis auf einen gewissen Grad in lebendiger Verbindung stehen, aber doch Ungeziemendes, Willkührliches, nicht genau mit dem Fundamente, das da ist Christus, Zusammenhängendes lehren, wohl werden selbst gerettet werden, jedoch so, daß sie für ihren Leichtsinn und ihr Gewährenlassen nichtiger Subjectivität Strafe erleiden (ζημιωθήσεται). In Denjenigen mithin, die zwar Christo angehören, aber nicht vollkommen Thoren vor dieser Welt geworden sind, um weise vor Gott zu werden (V. 18—19), ist allerdings kein κατάκριμα, aber eine ζημία, eine zeitliche Strafe, wird nicht ausbleiben. Folgende Stelle S. 266, in welcher Herr Baur unseren Lehrbegriff zurechtzuweisen glaubt, eignen wir uns geradezu an, und rühmen uns, dadurch dem Buchstaben und dem Geiste des Evangeliums zu genügen: «Man sage nicht, spricht Herr Baur, es handle sich hier nur um endliche Strafen, die keine Beziehung auf die durch Christus erlassene unendliche Schuld haben. Es handelt sich hier um das Strafverhältniß im Ganzen. Das Strafverhältniß im Ganzen ist aber nicht aufgehoben, wenn auch nur Eine Seite des Lebens demselben unterworfen ist; und wenn

auch das Strafverhältniß sich nur auf das zeitliche Leben beziehen soll, so muß es doch bei dem nothwendigen Zusammenhang des Zeitlichen und Ewigen, bei der Continuität, die ein und dasselbe menschliche Dasein hat, nothwendig auch auf das künftige Leben sich erstrecken, und der Mensch bleibt demnach dem Strafverhältniß unterworfen, so lange noch nicht abgebüßt ist, Was ihn in Beziehung auf sein zeitliches Leben Gott gegenüber zu einem strafbaren Sünder macht. Diese Ansicht von den Satisfactionen im eigentlichen Sinne wird nur bestätigt durch Dasjenige, was der Verfasser über den Charakter derselben weiter sagt, daß es eine ganz unhistorische Behauptung sei, die von der alten Kirche geforderten Genugthuungen haben lediglich den Zweck gehabt, die Kirche zu versöhnen. Die alte sichtbare Kirche habe sich keineswegs in der Weise von Christus getrennt, wie es in der neueren Zeit außerhalb der katholischen Sitte geworden sei, man trage nur eine auf einem ganz andern Standpuncte gewonnene Ansicht auf die christliche Urzeit über, wenn man die eben als ungeschichtlich bezeichnete Betrachtungsweise der alten Satisfactionen geltend machen wolle. Beziehen sie sich demnach nicht blos auf das Verhältniß des Einzelen zur Kirche, sondern auf sein Verhältniß zu Christus, so hängt von ihnen ab, ob sich der Mensch wahrhaft versöhnt durch Christus betrachten darf, oder nicht, sie betreffen nicht blos ein äußerlich disciplinarisches Verhalten, sondern den innern sittlichen Werth des Menschen an und für sich.» Nur der Schluß der Stelle ist einer Berichtigung bedürftig, weil die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus ihren vollen Werth behauptet, ungeachtet dieser zeitlichen Strafen. Stellen aus der ersten Zeit der christlichen Kirche aber, welche

die biblische Lehre wohl beherzigt hat, ließen sich eine große Menge anführen; eine mag indeß genügen [1]).

Wenn sodann Herr Baur zu tadeln scheint, daß zwar die Kirche auch die von Gott im Laufe des Lebens verhängten Leiden, wenn sie mit Geduld übernommen werden, für Genugthuungen halte, oder dabei gleichwohl auch die von ihr verfügte Strafe noch Etwas wolle gelten lassen, so ist wohl zu entgegnen, daß manche Christen, die sich sehr schwerer Vergehungen schuldig gemacht haben, aber zurückgekommen sind, von Gott nicht mit Leiden heimgesucht werden; die Kirche thut also wohl, wenn sie immer nach Maaßgabe dieser Vergehungen Satisfactionen anordnet, und es wäre nur zu wünschen, daß sich nicht namentlich heut zu Tage so viele Geistliche aus feiger Nachgiebigkeit gegen den Geist einer Gott entfremdeten Zeit ihrem Amte halb oder ganz entzögen. Auf eine andere Art drückt hierauf Herr Baur sein Befremden aus, wenn er sagt: «Sie (die vom Priester auferlegten Strafen) sind daher auch die Satisfactionen im eigentlichen Sinn des Worts, aber nur um so auffallender zeigt sich dabei das Willkührliche der ganzen Lehre. Was der Priester in der Eigenschaft eines geistlichen Richters als opus satisfactionis auferlegt, soll das Mittel sein, ein Strafverhältniß aufzuheben, in welchem sich der Mensch Gott gegenüber nach dem Urtheil des Priesters befindet. Das Urtheil des Priesters entscheidet über den in jedem einzelen Falle stattfindenden

1) Cyprian. ep. 75. Non quasi *a nobis* remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur, et *Domino* plenius satisfacere cogantur . . . . . concedite, *Deo* praestare quae *sua sunt* etc.

Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe.“ Die Willkühr ist nicht so groß, als Herr Baur meint, und nur meinen kann, weil er sich hier an sehr wichtige geschichtliche Thatsachen nicht erinnert. Schon aus dem dritten Jahrhundert besitzen wir von großen Synoden für einzele Fälle bestimmte Strafausmessungen, nach welchen sich der Priester zu richten hat. Was hierin weise, christlich erleuchtete Männer angeordnet und Jahrhunderte gebilligt oder modificirt haben, ist dem Einzelen eine nicht verächtliche Richtschnur. Uebrigens liegt hier, wie überall, an dem quantitativ mehr oder weniger nicht so viel, als an der aufrichtigen Anerkennung des Sünders, daß er mit Recht büße, und daß er gegen die Weltordnung verkehrten Sinnes ausgeschlagen habe.

§. 66.

Vom Ablasse. Allgemeinere Mißverständnisse.

Diese von der Natur der Sache empfohlene Ansicht der Kirche sprach sich besonders und zu allen Zeiten in dem Ablasse aus, gegen welchen sich Herr Baur begreiflich an diesem Orte auch ausläßt. Er begnügt sich indeß mit meinem in der Symbolik niedergelegten Zugeständnisse, daß hierin großer Unfug und strafwürdiger Mißbrauch getrieben wurde, nicht; er wendet sich vielmehr gegen die Sache selbst, und ist S. 269 der Meinung, daß der Mißbrauch aus der dem ganzen katholischen Systeme zu Grunde liegenden Richtung hervorgehe, und der nothwendige Fluch sei, der auf den Principien desselben liege. Will Herr Baur etwa so viel sagen: daß die Lehre von der Freiheit, von der Mitwirkung des Menschen mit Gott, ferner die Lehre, daß nur der in Liebe und Werken

thätige Glaube rechtfertige, und ein Glaube ohne Liebe todt sei, überhaupt der von ihm sogenannte Pelagianismus der Kirche zu den Mißbräuchen des Ablasses nothwendig führe? Es wäre eine Herrn Baur's Scharfsinne angemessene Aufgabe gewesen, den nothwendigen inneren Zusammenhang zwischen diesen Grundsätzen der katholischen Glaubenslehre und den Mißbräuchen des Ablasses nachzuweisen; und es ist daher wohl für die Wissenschaft, noch mehr aber für das Leben, sehr zu bedauern, daß es nicht geschah. Das Versäumniß ließe sich indeß nachholen. Zwar fügt Herr Baur Seite 269 noch bei: «Warum ist denn ein so schlimmer, alle sittlichen Begriffe verkehrender Mißbrauch gerade nur innerhalb der katholischen Kirche möglich? Offenbar nur deßwegen, weil nur das System dieser Kirche auf das äußere werkthätige Handeln so großes Gewicht legt, daß zuletzt die Handlung von dem Handelnden getrennt, und als bloßes opus operatum der sittlichen Gesinnung so gegenüber gestellt wird, daß der sittliche Werth des Handelnden nicht in diese, sondern nur in jenes gesetzt werden kann.» In Betreff des Opus operatum habe ich mir Herrn Baur schon zu sagen erlaubt, daß er demselben seine Gedanken niemals zugewendet, sondern nur allerlei gäng und gebe Vorstellungen davon in sich aufgenommen habe. Was aber den Mißbrauch des äußeren werkthätigen Handelns betrifft, so liegt die Bedingung davon darin, daß eine Wahrheit vorhanden ist, die mißbraucht werden konnte; unter den Protestanten aber ist deßhalb kein Mißbrauch nach dieser Richtung hin möglich, weil sie die Wahrheit selbst verworfen haben. Auf das «äußere werkthätige» Handeln können sie *deßhalb niemals* einen übertreibenden Werth legen,

weil ſie ihm überhaupt allen innern Werth vor Gott abgeſprochen haben. Die Beſtien können von der Vernunft keinen Mißbrauch machen, weil ſie keine haben; und die Blinden nicht vom Geſicht, eben weil ſie keines beſitzen. Wer die Geſchichte der katholiſchen Kirche durchforſcht, findet ſehr leicht, daß nach allen nur möglichen Richtungen hin ausgeſchweift wurde; aber gerade dieſe Erſcheinung zeugt von dem Vorzuge, den die katholiſche Kirche vor allen Secten und Confeſſionen hat; ſie zeugt nämlich davon, daß die genannte Kirche alle möglichen Seiten und Richtungen des menſchlichen Geiſtes berührt, ja ergreift und zu bilden vermag. Wenn man allerdings leicht nachweiſen kann, daß da ein Verſinken in die Aeußerlichkeit drohte, ſo iſt dagegen dort ein eben ſo einſeitiges und zu weit getriebenes Verſinken in die Innenwelt bemerkbar, wie Dies ſogar an ganzen Geſellſchaften innerhalb der katholiſchen Kirche beobachtet wurde und noch beobachtet werden kann. Es gab Zeiten, in denen mit dem Verſtande, bezogen auf das Dogma, ein ſo verſchwenderiſcher Gebrauch gemacht wurde, daß die ganze Weltgeſchichte nichts Gleiches aufzuweiſen hat; daneben ſprach ſich aber auch ein Uebermaas des Gefühlslebens, des ſogenannten myſtiſchen, aus. Woher nun aber Dies? Weil im Katholicismus alle Momente des geiſtigen Lebens ſich vereinigen, ſind auch nach allen Richtungen hin ungemeſſene Entwickelungen möglich, die als ſolche krankhafte Zuſtände ſind; aber eben darum, weil auch der Gegenſatz derſelben vorhanden, iſt der Arzt mitgegeben, und die Heilung ſtets zu erwarten. Allerdings würde im vollkommenen Zuſtande aller Mitglieder der Kirche eine fortwährend gleichmäßige Entwickelung aller Kräfte und Richtungen, ein harmoniſches Innen- und Auſſen-

leben, ein Gleichmaas von Gefühl und Verstand, von Erkennen, Wollen und Streben stattfinden. Allein ein solcher Zustand ist in diesem sündhaften Zeitleben nicht zu erwarten; denn dann müßte auch in jedem Einzelen das rechte Verhältniß des Ein- und Auskehrens des Geistes, der Bildung des Erkenntnißvermögens und des Gemüths u. s. w. gesehen werden, woran noch nicht zu denken ist. Was wir billiger Weise erwarten können, ist nur Dies, daß sich die Einseitigkeiten einander zurechtweisen, indem sie auf einander stoßen, und die Auswüchse sich gegenseitig abbrechen, so daß doch im Ganzen möglichste Gesundheit ist, jede Richtung wenigstens von vielen Einzelen da auf erfreuliche, dort auf höchst erfreuliche Weise gepflegt und sogar in manchen Männern, indem sie sich das Gute aller Richtungen aneignen, eine gewisse Allseitigkeit erreicht wird. Wenn also Herr Baur frägt, warum ein Mißbrauch äußeren werkthätigen Handelns nur innerhalb der katholischen Kirche möglich sei, so würde es sich, um zur gehörigen Würdigung seiner eigenen Confession zu gelangen, als weit heilsamer ausgewiesen haben, wenn er gefragt hätte, warum dieser Mißbrauch in der protestantischen nicht möglich sei? Die Antwort wäre eben so leicht gewesen, als wenn er die Frage aufgeworfen hätte, warum bei den Herrnhutern und Quäkern nie ein Mißbrauch von der Wissenschaft gesehen worden sei? Auch muß ich Herrn Baur einladen, darüber nachzudenken, warum wohl in seiner Confession niemals Schriften von so tiefer, gesunder, kraftvoller Innerlichkeit hervorgebracht wurden, wie die von Franz von Assisis, von Thomas von Kempen, von Tauler, von Franz von Sales, der heil. *Theresia, Ludwig von* Granada, Fenelon u. s. w.? Wer

nie so weit nach Außen sich kehren kann, um einen Dom, wie das Münster von Straßburg, zu errichten, dem fehlt auch die Kraft, sich so tief nach Innen zu wenden, um ein Gemüthsleben, wie jene Männer und Frauen, zu nähren.

§. 67.

Was Auferlegung der Bußwerke und Ablaß sei, wird an einem Factum nachgewiesen. Historische Ansichten.

Doch Herr Baur hat es sich nie recht klar gemacht, Was denn eigentlich ein Ablaß sei. Dies gibt sich besonders durch Stellen, wie S. 268, kund. Der ganzen Stelle liegt der Gedanke zum Grunde, der Kirche sei die Gesinnung so viel als gleichgültig, so daß die gemeine protestantische Vorstellung, Ablaß sei gleich Sündenvergebung, hier nur in einer durch einen Schwall von Worten entstellten Form zum Vorschein kömmt. Hatte man aber einmal Ablaß mit Sündenvergebung verwechselt, und gehört, daß der Ablaß an diese und jene äußeren Werke geknüpft sei, so war die Vorstellung unvermeidlich, daß nach der Lehre der Katholiken der Mensch um sechs Batzen seiner Sünden los werde, und so oft er diese daranrücken wolle, aufs Neue sündigen könne. Dies ist mit deutlichen und einfachen Worten Herrn Baur's Ansicht, die, wenn nicht in allen, doch in den meisten Schulen der Protestanten den Kindern mitgetheilt und als Grundlage ihrer Betrachtungsweise der katholischen Kirche, und der Würdigung ihrer Mitglieder empfohlen wird.

Ich werde mich daher ausführlicher über diesen Gegenstand verbreiten, eben weil sogar oft die Wissenden

unter den Protestanten Nichts von demselben wissen; denn über einen Gegenstand nicht das Wahre wissen, und Falsches von ihm wissen, ist ein Nichtwissen, ja ist wohl noch weniger als Nichtwissen. Bevorworten muß ich, daß, da der Begriff der schon besprochenen Satisfactionen hier die Hauptsache ist, und dieselben nicht nur als Strafen (poenae vindicativae), sondern auch als Erziehungsmittel (poenae medicinales) aufgefaßt werden müssen, nach Verschiedenheit der Bildungsstufe, auf welcher ein Zeitalter steht, auch die Satisfactionen je einen verschiedenen Charakter annehmen. Eine rohere Zeit fordert die Anwendung schärferer, härterer Mittel, als eine gebildetere, um denselben Zweck zu erreichen. Von der ältesten christlichen Kirche macht man sich eine sehr einseitige Vorstellung, wenn man sie sich nur so im Allgemeinen als die Blüthezeit des christlichen Lebens denkt; es gab schon im zweiten und dritten Jahrhundert ungemein rohe Stoffe in ihr, und nur daraus ist mit Zuziehung der bekannten Ursachen, aus denen man sich längst die so strenge Zucht derselben erklärte, eine erschöpfende Auffassung dieser Erscheinung zu gewinnen. Der ernste sittliche Geist der Kirche griff unwillkührlich nach diesem Mittel, welches auch eine lange Erfahrung bewährte. Im vierten und fünften Jahrhundert vermehrte sich die Masse der unbewältigten Elemente, da von nun an die Heiden im römischen Reiche nur zu oft noch mit dem Heidenthum in ihrem Innern in die äußere Kirche eintraten. In manchen Theilen der Kirche, z. B. in Africa, wurde aber das Uebel nach Augustins Zeugnisse so groß, daß die kanonischen Bestimmungen nicht mehr anwendbar wurden, indem an vielen Orten der *größere Theil* der Gemeinden der öffentlichen Buße hätte

unterworfen werden müssen. Hier konnte, wie Augustin sagt, nur die göttliche Vorsehung durch die Schickung ausserordentlicher Drangsale Mittel zur Abhilfe bereiten. Nun traten die ersten Zeiten des Mittelalters ein mit allen ihren furchtbaren Erscheinungen, und die Kirchenzucht verfiel nachgerade gänzlich. Als sie sich unter Karl dem Großen wieder erholte, nahm sie abermal eine den Zeiten angemessene Gestalt an. Ich halte es nun für zweckmäßig an einem Beispiele zu zeigen, wie sie geübt wurde, und an demselben auch den Begriff des Ablasses anschaulich zu machen, wie er durch das ganze Mittelalter hindurch fortbestand. Denn dieses ist es doch vorzugsweise, welches der Anklage Raum gibt. Das Beispiel, welches ich zu wählen gesonnen bin, ist einem Lebenskreise entnommen, in welchem die allgemeine Rohheit der Zeit die greulvollsten Verwüstungen um so eher hervorbringen konnte, je zarter die Grundlagen sind, auf welchen er erbaut ist.

Paulinus, Bischof von Aquileja, ordnete einem Mörder seiner Gattin folgende Buße an: «Mit Thränen und vielem Seufzen des Herzens ermahne ich dich, mein Sohn Heistulf, wenn du anders Sohn genannt zu werden verdienst, du, der du so grausam einen unseligen Menschenmord vollbracht hast. Denn du hast deine Gattin, einen Theil deines eigenen Leibes, getödtet, sie, die mit dir in gesetzlicher Ehe verbunden war, ohne daß ein Entschuldigungsgrund (für deine Unthat) angeführt werden könnte; denn sie übte keine Widersetzlichkeiten gegen dich aus, und strebte dir in keiner Weise nach dem Leben. Du hast sie nicht mit einem Andern in ruchloser That angetroffen, sondern durch eine gottlose Wuth befeuert, gleich einem Raubmörder, mit deinem Schwerdte,

grauſamer und wüthender als alle wilden Thiere, umgebracht. Nach ihrem Tode fügſt du noch Miſſethat auf Miſſethat, o ruchloſer Berauber deiner eigenen Kinder . . . Wäre auch der Vorwurf gegen ſie gegründet geweſen, und förmlich erwieſen worden, ſo konnteſt du ſie, die (als Ehebrecherin) einer achtjährigen Buße wäre unterworfen worden, hierauf entlaſſen, wenn du wollteſt: ermorden aber durfteſt du ſie nicht. Denn Gott will nicht den Tod des Sünders, ſondern daß er ſich bekehre und lebe. Deßhalb möge dir unſer Rath gefallen, und wähle nun, Was dir am zweckmäßigſten und leichteſten ſcheint. Erbarme dich deiner Seele, auf daß du nicht auch noch dein eigener Mörder werdeſt. Wir bitten dich, o Mörder, verlaß dieſe böſe Welt, welche dich zu dieſer abſcheulichen That verführt hat. Gehe in ein Kloſter, demüthige dich unter dem Abte, unterſtützt durch das Gebet vieler Brüder. Beobachte Alles mit Einfalt, was dir befohlen wird, und Gottes unendliche Barmherzigkeit verzeiht dir vielleicht und erquickt deine Seele, bevor ſie in den ewigen Flammen gepeinigt wird. Dies mag wohl das Leichteſte ſein. Willſt du aber öffentliche Buße in deiner Wohnung thun, und außerhalb des Kloſters, Was wohl ſchwerer und härter iſt, ſo ermahnen wir dich, dieſelbe alſo zu vollbringen. Wein und alles ſtarke Getränke ſollſt du nicht nehmen. Keine Art von Fleiſch ſollſt du jemals genießen, außer am Oſterfeſte und am Weihnachtstage. In Waſſer, Brod und Salz ſollſt du büßen. Im Faſten, Nachtwachen, in Gebet und Almoſen bringe alle Zeit zu. Niemals umgürte dich mit Waffen, nirgends führe eine Rechtsſache. Niemals darfſt du heirathen, und eben ſo wenig eine *Concubine haben*. In keinem Bade darfſt du dich

waschen, an keiner Gesellschaft von Fröhlichen Theil nehmen. In der Kirche nimm deinen Platz hinter der Thüre, getrennt von den andern Christen. Dem Gebet der Ein- und Ausgehenden empfehle dich demüthig. Halte dich alle Tage deines Lebens unwürdig der Gemeinschaft des Leibes und des Blutes unseres Herrn, und enthalte dich desselben. Am letzten Tage deines Lebens aber sollst du aus Nachsicht das heil. Abendmahl empfangen, wenn du anders würdig sein wirst, daß es dir Jemand reiche.»[1]).

Um die volle Bedeutung dieser Zucht zu begreifen, muß man eine Stelle bei Hincmar über den grauenvollen Zustand des ehelichen Lebens in der damaligen Zeit[2])

---

1) Hard. Concil. Tom. IV. fol. 909.

2) Hincm. Rem. Opusce. p. 339. seq. Vergl. meine Abhandlung: Aus und über Pseudoisidor. Tübing. Quartalschrift. 1832. I. Heft. S. 33 ff. Die Stelle aus Hincmar lautet: «Wenn die Männer gegen ihre Frauen (nach der heiligen Schrift) nicht einmal bitter sein sollen, um wie viel weniger roh, grausam, blutdürstig, ohne auf sie irgend ein Gesetz anzuwenden, oder Vernunftgründe, oder ein besonnenes Urtheil in Rücksicht auf sie eintreten zu lassen? Denn [illegible] ist selbst gegen Sclaven nach [illegible] beobachten; aber die Männer [illegible] und in ihrer gottlosen [illegible] auf die Fleischbank [illegible] zu verkaufen.

vergleichen, und der Kirche Dank wiſſen, daß ſie aus ihrem Weſen heraus Mittel zu entwickeln wußte, durch welche der Barbarei entgegengearbeitet, und dieſelbe gebrochen werden konnte. Denn wenn ſie mit ihrem Arme auch manche Mächtigen nicht erreichen, und dieſelben bändigen konnte (und doch geſchah auch Dieſes ſehr oft); wenn auch manche Strecken der mittleren Zeit ſo wüſt und öde daliegen, daß ſelbſt die Kirche, in allen ihren Ordnungen erſchüttert, der ihr eigenen Betrachtungsweiſe der Dinge keine Folge zu geben vermochte: ſie verließ doch die Grundſätze nie, und ſobald die Umſtände günſtiger geworden waren, wendete ſie dieſelben auch im Leben an. So wurde allmählig Europa der Bildung theils zurückgegeben, theils zuerſt übergeben. Was hätte der Proteſtantismus unter ſolchen Bedingungen zu wirken vermocht; Was hätte ſeine einſeitige Innerlichkeit gefruchtet? Mit ſeiner Lehre, daß dergleichen erziehende und ſtrafende Maaßregeln, wie ſie Paulinus ergriff, und die Biſchöfe, ſeine Zeitgenoſſen, einſchärften, das Verdienſt Chriſti ſchmälern, welches allein durch den Glauben ergriffen werden könne, daß Gott allein wirke, und daß dieſe Genugthuungen der Genugthuung Chriſti Eintrag thun, hätte er wahrlich nicht den mindeſten ſittlich-religiöſen Fortſchritt eingeleitet.

---

der Kirche, ſondern vielmehr voll von Uebermuth, ohne Verzug vor den Altar treten, und gutes Muthes den heiligen Geheimniſſen ſich nahen. Sie mögen ſich zu vertheidigen ſuchen, wie ſie wollen, durch weltliche Geſetze, wenn es ſolche gibt, oder durch menſchliche Gewohnheiten; wenn ſie Chriſten ſind, ſollen ſie wiſſen, daß ſie am Gerichtstage nicht nach römiſchen, nicht nach ſaliſchen, nicht nach gundobadiſchen (burgundiſchen), ſondern nach den göttlichen und apoſtoliſchen *Geſetzen* werden gerichtet werden u. ſ. w.»

Heiſtulf, der die Abſcheulichkeit ſeiner That nicht einmal eingeſtand, vielleicht nicht einmal begriff, Heiſtulf, deſſen Geiſtesauge von der Leidenſchaft, einem andern Weibe ſich ungehindert hingeben zu dürfen, ganz verfinſtert war, ſollte nun Zeit gewinnen, um zur Kenntniß ſeiner ſelbſt zu gelangen, und in Verhältniſſe geſetzt werden, die es ihm erleichterten. Das Urtheil, welches er über ſeine That und dadurch über ſich ſelbſt fällen ſollte, war vorerſt nur das Urtheil der Kirche, und ihm noch äußerlich; aber es war das Urtheil einer Auctorität, die er zwar nicht verſtand, aber doch blindlings verehrte, vielleicht auch nur knechtiſch fürchtete. Nun wurde er aufmerkſam durch eine äußere Gewalt, da die innere Macht des Guten in ihm eben Unmacht war. Abgeſchnitten von der Welt, ihren Genüſſen und Freuden, ſtand ſeine That als Urſache der Entbehrung längſt angewöhnter ſinnlicher Befriedigung vor ihm, und ein äußerer Schmerz über ſein Thun konnte nicht fehlen. Die aufgehobene Gemeinſchaft mit den Gläubigen und der irdiſchen Kirche wurde ihm nun aber auch das Bild der aufgelöſten Verbindung mit den Heiligen und Seligen und dem Haupte aller Erlöſten, Chriſtus, und ſomit ein Bild und Vorgefühl der jenſeitigen Folgen, die nicht ausbleiben würden, wenn er in ſeinem Sinne verharre. Im Beginne der Faſtenzeit, am Aſchermittwoche, verſammelte er ſich mit den übrigen Büßenden in der Hauptkirche ſeines Sprengels, ſein Haupt wurde mit Aſche beſtreut, die ſieben Bußpſalmen mit ihm gebetet und — dann wies ihn der Archidiacon aus dem Gotteshauſe wieder hinaus, als einen Unwürdigen, der keine Gemeinſchaft mit dem Erlöſer habe, und dieſer Act wiederholte ſich jährlich. Eine ernſtere Furcht ergriff ihn nun, und er war vorbereitet auf

die höheren Eindrücke, auf das Wort vom Sündenvergeber, auf das Wort von der Hoffnung und von der Liebe, die allein zum lebendigen Gliede des sittlichen Leibes des Herrn machen, und er unterzog sich den Entsagungen schon aus besseren Rücksichten, als anfangs, da sie ihm, dem Widerstrebenden, waren aufgenöthigt worden.

Es konnte nicht fehlen, daß sich nun auch der tiefere Bußsinn in der ganzen äußeren Erscheinung abdrückte, und gab es auch Heuchler: das auswendige Bezeigen eines gründlich Gebesserten ist in der Regel doch ein anderes, als das eines leichtsinnigen oder gar verstockten Menschen; so daß aus demselben, wenn auch niemals untrügliche, doch in den meisten Fällen sichere Schlüsse gezogen werden konnten. Der Büßende gab sofort auch sein Verlangen nach den kirchlichen Heilsmitteln zu erkennen; es wurden ihm entfernte, sehr bedingte Hoffnungen gegeben; er erneuerte seine Bitte, und wurde schon auf die nächste Zukunft verwiesen; endlich ließ man ihn zur Beicht und Communion, und gab ihm somit den Frieden der Kirche, nach welchem er längst Sehnsucht in sich getragen hatte. Die Büßung, die ihm lebenslang auferlegt war, und nach den Kanonen auferlegt werden mußte, hatte daher eine Abkürzung erhalten; diesen Nachlaß nannte man Ablaß, der somit nicht Sündenvergebung, sondern Erlaß eines Theils der Bußwerke ist, weil, Was sie bewirken sollten, bereits erreicht war, oder doch jedenfalls, so weit der Mensch sehen konnte, erreicht schien. Auch nicht wegen dieser äußeren Werke wurde die Sündenvergebung ertheilt, sondern wegen der Gesinnung (wegen des lebendigen Glaubens, erweckter Hoffnung eines ewigen Lebens, und reuevoller Liebe) des Büßenden, welche durch jene Werke nur hervorgerufen und befestigt werden sollte.

§. 68.

Schatz der Verdienste, über welche die Kirche verfügt, wenn sie Ablaß ertheilt. Historisches.

Solche Büßungen wurden nun nach Verhältniß der Verbrechen und Vergehungen auf Mord und Todschlag überhaupt, auf Ehebruch, Unzucht jeder Art, Wucher, Geitz u. s. w. festgesetzt, und die öffentliche Buße, die für öffentlich bekannte schwerere Vergehungen erkannt wurde, und von welcher die feierliche Buße (poenitentia solennis) noch zu unterscheiden ist, welcher sich Verbrecher, die durch ihre Schandthaten ganze Gegenden in Bewegung gesetzt hatten, unterwerfen mußten, dauerte bis ins vierzehnte Jahrhundert [1]).

Inzwischen war aber eine große Umbildung der Sitten eingetreten, und die alte Strenge im Ganzen nicht mehr anwendbar und nützlich; mancherlei Weisen kamen daher allgemach in Schwang, durch welche man eines Theiles

Endlich geſchah es ſogar, daß unter gewiſſen Bedingungen, z. B. an einem Kreuzzuge Antheil zu nehmen, oder einen gerüſteten Mann dazu zu ſtellen, ein vollkommener Ablaß gewährt wurde.

Hiebei iſt nun aber ſo ausdrücklich wie vorhin zu bemerken, 1) daß niemals ein Ablaß dieſer Ar verkündet wurde, ohne beizufügen, daß ihn nur Solche, die beichten und ihre Sünden aufrichtig und ernſtlich bereuen, erhalten können [1]). Es war alſo nicht der Geldbeitrag,

---

remissio peccatorum est aliquod spirituale. Nach noch andern Einwürfen: Dicendum, quod temporalia ad spiritualia ordinantur, quia propter spiritualia debemus uti temporalibus, et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia; sicut est repressio inimicorum ecclesiae (Türkenkriege), qui pacem ecclesiae perturbant, sicut constructio ecclesiarum et pontium et aliarum eleemosynarum. Im Mittelalter wurde Ewiges und Zeitliches nicht ſo getrennt, wie in neueren Zeiten; darum auch Kirchliches und Bürgerliches nicht ſo ſtreng.

1) Alb. Mag. in Sentent. l. IV. dist. XX. art. 16. Unter den Bedingungen, unter welchen ein Ablaß geſpendet und empfangen werden könne, nennt er: alia duo praesupponuntur ex parte recipientis, scil. *quod sit contritus et confessus in voto*, et quod habeat fidem, quod hoc sibi possit fieri per clavium potestatem: et ideo *semper* in literis indulgentiarum continetur: *omnibus contritis et confessis*. Thom. Aq. P. III. Suppl. Q. XXV. art. 1. Indulgentiae valent et quantum ad forum ecclesiae et quantum ad judicium Dei ad remissionem poenae residuae *post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit injuncta sive non*. Bonavent. Brevil. P. VI. c. 10 .... in relaxatione (Ablaß): ut sic tanqum veri Dei judices ligandi et solvendi integram possideant potestatem, per quam impoenitentes feriant, et compescant *rebelles, et nihilominus* absolvant et reconcilient Deo et

überhaupt nicht irgend ein äußeres Werk, das hier entſcheiden ſollte, ob Jemand eines Ablaſſes würdig ſei, ſondern die dem Beichtvater bezeugte Reue; noch weniger wurde eine ſolche Handlung anſtatt der Geſinnung, oder als Erſatz derſelben genommen. 2) Iſt nicht zu vergeſſen, daß dadurch nur die Büßungen, inwiefern ſie eigentlich genugthuend (poenae vindicativae), inwiefern ſie als Strafen in Betracht kamen, erlaſſen wurden; nicht inſofern ſie heilend wirken, und den Menſchen noch längere Zeit in ſtetem Blicke auf ſeine Sünden erhalten ſollten (poenae medicinales). Solche Büßungen beſtanden fort u. ſ. w. [1])

Jetzt wurde es den Theologen eine wichtige Aufgabe zu unterſuchen, wie ſich wohl auch die Kirche ermächtigt glauben dürfe, einen ſolchen Nachlaß eintreten zu laſſen. Sie kehrten nun den Schatz von den Verdienſten der Heiligen hervor, über welchen die Kirche zu verfügen

wenig erforſchte er auch hier dieſelben, und iſt gleichwohl ſehr reich an allerlei Tadel.

Zuerſt iſt nun die Vorbemerkung nicht zu unterlaſſen, daß man es ſeit dem achtzehnten Jahrhundert noch für eine der ſchätzbarſten Erfindungen des ſechszehnten hält, daß Keiner für den Andern — gut werden könne; hienach ſagte man ſehr klug, wie alſo wohl auch die Verdienſte der Heiligen oder gar Ueberverdienſte Anderen zugerechnet werden möchten? Dieſe gewaltig tiefe Einſicht in das Weſen der Dinge war jedoch, die Wahrheit zu geſtehen, nicht erſt im ſechszehnten Jahrhundert wieder mühſam zu erfinden, oder aus dem Schutte hervorzuſuchen, denn ſie war niemals vergeſſen worden. Bei allen Scholaſtikern, welche theologiſche Lehrbücher geſchrieben haben, findet man die Frage aufgeworfen, ob Einer für den Andern genugthun könne[1])? Sie antworten: je nachdem

1) Bonavent. in l. IV. Sent. dist. XX. P. II. q. 1. *An unus pro alio satisfacere possit.* Dicendum quod poena satisfactoria habet in se duplicem rationem sive virtutem. Poena enim talis propter duo est maxime: et propter medicamentum contra sequelas peccati, et in pretium ad solvendum reatum peccati. Si ergo loquamur de ista poena, secundum quod est purgatoria, sive medicinalis; cum morbus non recipiat medicinam ex poena aliena, sed propria (unde non extinguitur concupiscentia in me, si tu jejunas pro me), quantum ad hanc rationem poena satisfactoria nec potest, nec debet commutari in aliam personam .... Non potest conteri, nec confiteri unus pro alio, immo oportet, quod ipse, qui peccat, conteratur et confiteatur. Ebenſo Thom. Aq. Suppl. P. III. q. 13. art. 2. Poena satisfactoria est ad duo ordinata, sc. ad solutionem debiti, et ad medicinam pro peccato vitando. In quantum ergo est ad medicinam sequentis peccati, sic *satisfactio unius* non prodest alteri: quia ex jejunio unius

man die Frage nimmt; Keiner kann für den Andern die Sünde bereuen, und zu Gott zurückkehren und sie beichten; Keiner für den Andern fasten, insofern es Mittel ist, die Begierlichkeit zu bändigen u. s. w.; dies Alles muß ein Jeder selbst thun. Daß also Einer anstatt des Andern sittlich-gut werden, oder ihn in dieser Beziehung vertreten könne, verstanden die Scholastiker unter dem stellvertretenden Genugthuen nicht, und es ist nur in dem Dogma der Alt-Protestanten die Ursache zu suchen, wenn man jemals in den neueren Jahrhunderten solches darunter verstanden hat. Denn die Lehre, daß Christus für uns genug gethan habe, daß er für uns gehorsam gewesen sei, hat bei diesen bekanntlich eine Bedeutung, die sie bei den Katholiken zu keiner Zeit hatte. Ihren Begriff von stellvertretendem Genugthun trugen sie daher auch auf das hier zu erörternde katholische Theologumenon über, und bestritten es darum, weil Christus allein das Sündenopfer geworden sei. In unseren Tagen aber, in welchen die altprotestantische Lehre verlassen wurde, und das Dogma, welches von einem Jeden Gesetzeserfüllung in eigner Person verlangt, wieder zur Geltung kam, wurde das Wort «genugthun» im Artikel von den Büssungen und dem Ablaß nicht nach katholischen, sondern eben auch nach den herkömmlichen altprotestantischen Begriffen erklärt, und ihm darum der Sinn unterschoben, als lehrten die Katholiken, ein Mensch könne anstatt des andern in der Weise Gott sittlich gehorsam sein, daß dieser andere der sittlichen Verpflichtung entbunden sei. Wenn aber die Katholiken nicht einmal eine solche

---

caro alterius non domatur, nec ex actibus unius alius bene agere consuevit.

Uebertragung des Gehorsams Christi für biblisch halten, und die Lehre von einer solchen gleich bei dem Beginn der Reformation auf das Entschiedenste für irrthümlich in sich selbst und für sittengefährlich erklärt haben, um wie viel weniger konnten sie eine solche Uebertragung des Gehorsams von gewöhnlichen Menschen billigen, und seien sie auch die heiligsten!

Der Sinn der Theologen war im Ganzen folgender. Ausgehend von der Theorie Anselms von Canterbury, daß die Sünde eine Entehrung Gottes sei, daß Gott aber die ihm schuldige Ehre schlechthin einfordern müsse, um die Weltordnung aufrecht zu erhalten, sagten sie mit Anselm, Christus als der Gottmensch, der schlechthin Gerechte und Reine, dem keine Strafe und kein Leiden gebührte, der darum nur für Andere leiden konnte, hat für Alle genuggethan, insofern er die ewige Strafe, die der Mensch verdient hätte, auf sich nahm, und durch die mittels der Gnade Christi und des Glaubens an ihn erzeugte Reue und Liebe, überhaupt durch die geistige Verbindung, die der Mensch mit dem göttlichen Erlöser eingeht, wird einem Jeden diese Strafe erlassen. Ist nun der Sündenschmerz des zu Gott in Christo Zurückkehrenden recht tief gehend und lebendig, so wird auch die zeitliche Strafe in demselben erlassen; ist er weniger tief gehend, so bleibt zeitliche Strafe, denn Gott muß sie um der Weltordnung willen streng einfordern [1]).

1) Thom. Aq. Summ. adv. Gent. l. III. c. 158. Nachdem er hier über Sündenstrafen überhaupt sehr Beachtenswerthes vorgebracht hat, sagt er n. 4: «Ordo justitiae hoc requirit, ut peccato poena reddatur; ex hoc autem, quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et

Alle Diejenigen indeß, welche durch die Liebe zu Chriſtus auch in Liebe unter ſich verbunden ſind, bilden einen moraliſchen Leib, deſſen Haupt Er iſt, deſſen Glieder aber alle lebendigen Chriſten ſind. Wie nun durch die Willensgemeinſchaft mit Chriſtus dem Gottmenſchen Allen ſein Leiden und Dulden zu Gute kömmt, Alle ſo betrachtet werden, als hätten ſie ſelbſt gelitten; ſo findet auch eine Gegenſeitigkeit durch die Gemeinſchaft der Liebe unter den Gliedern ſelbſt ſtatt; das eine kann die zeitliche Strafe für das andere übernehmen, z. B. der

Dei gloriam, ut pro peccato poena reddatur; sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum fecit, leges Dei praetergrediendo, est igitur conveniens, ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat; sic enim totaliter extra ordinationem constituetur. Per hoc ergo patet, quod postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad aliquam poenam pro peccato commisso etc. . . . Considerandum

[redacted]

Sohn für den ſterbenden Vater [1]). Aber die Heiligen wurden überdies zu allen Zeiten ſo ſehr verfolgt, ſo ſehr mit Schmach überhäuft, und mußten daher in einem Maaße leiden und dulden, wie es als zeitliche Strafe für ihre Sünden nicht angemeſſen war. Dieſes Uebermaaß des Strafleidens der Einen kann nun den Anderen, die mit ihnen in Chriſto Glieder eines Leibes ſind, aber weniger, als ſie der göttlichen Gerechtigkeit ſchuldig waren, leiden, ſo zugewendet werden, daß derſelben Genüge geſchieht [2]). Aus dem ſo gebildeten Gemeingute ſchöpft alſo die Kirche, wenn ſie für Lebende und Geſtorbene, wenn ſie entweder einen theilweiſen oder einen

---

1) Bonavent. l. l. Ad illud, quod objicitur, quod non potest conteri, vel confiteri (unus pro alio), dicendum quod non est simile, quia prima, silicet confessio et contritio, sunt ordinata, *ut ingrediantur unitatem ecclesiasticam, per quam fit, ut bona unius fiant bona alterius, satisfactio vero utramque sequitur, et quia fundamentum istius commutationis est in charitate*, ideo non est simile . . . In nullius potestate est conteri nisi ejus, qui novit occulta cordis, scilicet spiritus hominis. Sed poenam pati est in potestate cujuslibet tam pro se, quam pro alio; attamen non est inutile, nec a satisfactione alienum, si vir justus peccata defleat minus justi. Daher der Satz, daß es keinen Ablaß für den gebe, der eine Todſünde nicht bereut habe. Thom. Aq. Summ. P. III. Supplem. Q. XXVII. art. 2. Membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis: sed ille, qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum: ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

2) Thom. Aq. l. l. Q. XXV. art. 1. Ratio autem, quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum et multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter etc.

vollſtändigen Ablaß ertheilt; wenn ſie ihn unbedingt oder nur unter gewiſſen Bedingungen zur Anwendung bringt. Iſt er an ſolche geknüpft, ſo dürfen ſie jedoch ſelbſt nur wieder die Ehre Gottes und das Wohl des Nächſten fördern [1]).

Den meiſten Aufſchluß über den tieferen Sinn, der die mittelalterlichen Theologen in ihren Darſtellungen über den Schatz der Kirche leitete, gewährt eine Stelle des Thomas von Aquin in ſeiner Vertheidigung des Chriſtenthums gegen Ungläubige. Er ſagt: «Was wir durch Freunde thun, thun wir in gewiſſer Beziehung ſelbſt; denn die Freundſchaft macht aus Zweien durch die gegenſeitige Zuneigung Eins; beſonders geſchieht Dies durch die innigen Bewegungen der Liebe; daher kann Einer, wie durch ſich ſelbſt, ſo auch durch einen Andern Gott genugthun, zumal im Falle der Nothwendigkeit. Denn ein Jeder betrachtet die Strafe, die der Geliebte für ihn erſteht, auch wieder ſo, als hätte er

[redacted]

kann alſo Einer für den Andern genugthun, wenn er nur in der Liebe iſt.» [1])

Aus dem ganzen Vortrage leuchtet ein, 1) daß die Uebertragung nur Strafe, nicht ſittliches Verdienſt betrifft; weil 2) das Vorhandenſein der wahren auf die Wiedergeburt gegründeten Sittlichkeit, die Liebe, ſchon als Bedingung vorausgeſetzt wird, um nur Straferleichterung erhalten zu können.

§. 69.

Bedeutung dieſes Schatzes.

Blicken wir ohne Vorurtheil auf die Darſtellung der Scholaſtiker, Was können wir in dem Schatze der Kirche, deſſen Reichthümer die zeitlichen Strafen vernichten, anders ſehen, als Dies: durch den Glauben an den Erlöſer und die Liebe zu ihm iſt ſchlechthin der Zugang zum Vater eröffnet, und die Gemeinſchaft mit ihm erneuert; gleichwohl iſt dieſe Gemeinſchaft mit ihm in der Zeit nicht vollkommen, weil noch ein gewiſſes Böſe auch in den Bekehrten vorhanden iſt, das der Strafe unterworfen bleibt und Leiden aller Art nach ſich zieht. Durch denſelben Erlöſer iſt aber auch eine allumfaſſende, von Liebe zuſammengehaltene Gemeinſchaft geſtiftet, deren Leben durch eine jede gute That ihrer Glieder, zumal durch das Thun ihrer ausgezeichnetſten, gefördert wird, ſo daß dieſes Thun nicht blos den Thuenden ſelbſt dem Vater Jeſu Chriſti immer näher bringt, und ſein höheres Lebensgefühl erweitert, ſondern auch auf alle noch irgend gefeſſelten Glieder des großen Leibes befreiend wirkt. Daſſelbe gilt nun auch von allen mit Ergebung übernommenen nicht perſönlich verſchuldeten, ſondern aus dem überhaupt

1) Thom. Aq. Summa adv. Gent. l. III. c. 156.

noch in der Welt vorhandenen Böſen fließenden Leiden der Gerechten; auch ſie verzehren die Maſſe des Böſen und der Strafe deſſelben. Wer alſo immer zu Chriſtus bekehrt iſt, betrachte ſich nicht als einen Vereinzelten, Was nur Denen, die ohne den Erlöſer leben, möglich iſt; denn ein Jeder lebt aus dem in der Kirche durch Chriſtus verbreiteten Leben, aus deſſen, auch durch die Thätigkeit ſeiner Anhänger bedingten, immer reicheren Entwickelung, und in dem Maaße, als jeder Einzele an ihr Theil nimmt, die ihm noch anklebende Sünde und die Strafe, die er ſchuldig iſt, getilgt wird; er erkenne aber auch, daß, da durch ſein Leben nicht blos das ſeinige, ſondern auch das allgemeine genährt wird, ſein Zurückbleiben im Guten hemmend auf das Ganze einwirkt, und mit ihm Alle leiden. Je mehr alſo der Einzele ſich in das Ganze hineinlebt, deſto edler und ſeliger und ſtrafreier wird er, und mit ihm der ganze ſittliche Leib Chriſti.

ihm ſelbſt, weil er hier des Organs entbehrt, das zur Würdigung ihres Inhaltes gefordert wird; ich ſage hier: denn nicht überhaupt ermangelt er des Organs, die tieferen Beziehungen von Lehren zu erfaſſen. Hätte er Etwas dieſer Art in heidniſchen Mythen, oder im Gnoſticismus und Manichäismus, oder bei einem Manne wie Apollonius von Tyana gefunden, er würde es dem Vortrefflichſten und Ideenreichſten beigezählt haben, was die Geſchichte darbietet; da es aber die katholiſche Theologie hervorgebracht hat, iſt es dem Evangelium geradezu entgegen. Herr Baur gibt zuerſt folgenden Grund für ſeine Abneigung gegen die Lehre vom Ablaß an: «Was kann, ſagt er, unevangeliſcher ſein, als das rein mechaniſche Verfahren, mit welchem die ſittlichen Verdienſte, in welche als äußere Werke der ſittliche Werth des Menſchen geſetzt wird, von dem einen auf den andern übertragen werden, was unevangeliſcher, als eine Lehre, die den ſittlichen Werth des Menſchen, das Unveräußerlichſte, mit der eigenen freien Selbſtthätigkeit und Zurechnungsfähigkeit des Einzelen (wie kam Herr Baur zu dieſen Begriffen, die er oben als pelagianiſche verwarf?) auf Engſte Verbundene, zu einer curſirenden Münze macht, die an ſich herrenlos aus der einen Hand in die andere wandert, und Dem, der ſie gerade hat, einen beſtimmten Werth beilegt? Kann es eine unlebendigere, äußerlichere Anſicht von dem ſittlichen Werth des Menſchen, eine Lehre geben, die alle ſittlich-religiöſen Begriffe in ihrem innerſten Weſen auf eine verderblichere Weiſe verkehrt und aufhebt? Und dieſe Lehre iſt nicht etwa blos eine Schulmeinung, ſondern eine recht eigentlich für den praktiſchen Gebrauch beſtimmte Lehre.»

Die bisherigen Erörterungen werden gezeigt haben, daß dergleichen Wortkram ſich eher für eine Reformationspredigt eines wohlmeinenden Landpaſtors eignet, der die Ohren ſeiner ſtumpfen Zuhörer kitzeln muß, und ſie nicht anders als durch Anwendung derſelben Mittel kitzeln kann, welche der Dorfmuſicus gebraucht, wenn er es vorzieht, anſtatt eines Quartets einen polniſchen Dudelſack ertönen zu laſſen. Hätte ſich Herr Baur gegen den vielfach ſehr ärgerlichen Mißbrauch erklärt, der von dem Ablaß im Mittelalter gemacht wurde, ſo hätte ich mich, wahrſcheinlich mit Vorbehalt der durch die Geſchichte gebotenen Mäßigung, mit ihm einverſtanden erklärt; da er aber gegen die Theorie ſelbſt ſpricht, und zwar, ohne ſie auch nur einigermaßen vor den Augen ſeiner Zuhörer entwickelt zu haben, geradezu abſpricht, und nicht nur ohne alle Unterſuchung abſpricht, ſondern ganz und gar ohne Sachkenntniß davon ſpricht, ſo muß ich Dies ſelbſt ſehr unevangeliſch und ſehr mechaniſch nennen. Denn das iſt keinem Katholiken jemals eingefallen, daß der ſittliche Werth des Einen auf einen Anderen durch irgend eine äußere Beziehung übertragen werden könne, und es wäre ein ſeltſames, von den umſichtigen Scholaſtikern gar nicht zu erwartendes Verfahren, wenn ſie die justitiam extra nos, nachdem ſie dieſelbe an der Vorderthüre abgewieſen hatten, zur Hinterthüre hereinließen. Und ſelbſt wenn man ſagen wollte, die Theorie der Scholaſtiker ſei allzu fein, als daß das Volk ihren Sinn habe verſtehen können, würde ich nicht einſtimmen; denn das Volk lebte in der Wahrheit, die derſelben zum Grunde liegt, es hatte ſie auf eine unmittelbar lebendige Weiſe in ſich, und die Scholaſtiker ſetzten nur in den Begriff über, Was Alle im Herzen empfanden.

So wenig jetzt auch das dunkelste Dorf einen Bewohner zählt, der meinte, darum, weil Franz von Assisi ein frommer Mann gewesen sei, dürfe er selbst ein schlechter bleiben und doch seiner Gottgefälligkeit gewiß sein, wenn er nur glaube, daß der Stifter des Ordens der minderen Brüder ein Heiliger gewesen und sein Verdienst auf ihn übertragen sei, eben so wenig war es die Meinung des Einfältigsten im Mittelalter. Dies geht selbst aus den Ansichten jener Gelehrten im Mittelalter hervor, welche den gewöhnlichen Erklärungen des Ablasses nicht zustimmten, ja ihn an sich selbst verwarfen, indem sie die ganze Strenge der alten Bußzucht beibehalten wissen wollten; sie sagten nämlich, der Ablaß sei nur als ein frommer Betrug anzusehen, um die Menschen zum Besuch der Kirchen, zum Anhören der Predigt und zu guten Werken aufzumuntern; so daß dann allerdings ein Jeder nach dem Maaße seines Glaubens und seiner Andacht Strafenerlaß erhalte [1]). So hatte man also auch im Mittelalter dieselbe Erfahrung gemacht,

1) Thom. Aq. P. III. Supplem. Q. XXV. art. 2. Circa hoc est multiplex opinio; quidam enim dicunt, quod hujusmodi indulgentiae non tantum valent, quantum praedicant, sed unicuique tantum valent, quantum fides et devotio sua exigit. Sed dicunt, quod ecclesia ita hoc pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad benefaciendum alliciat: sicut mater, quae promittens filio pomum ipsum ad ambulandum provocat. Albert. Magn. in l. IV. Sentent. dist. XX. art. 17. Tres opiniones fuerunt antiquitus circa indulgentias. Quidam enim dixerunt, indulgentias omnino nihil valere, et esse eas piam fraudem, qua mater decipiendo pueros suos provocat ad bonum, scilicet peregrinationem et eleemosynas et auditum verbi Dei et hujusmodi. Beide erklären sich mit Recht gegen *diese oberflächliche* Ansicht.

welche noch heutzutage gerade die ausgezeichnetſten und lebendigſten Geiſtlichen machen, daß in den Jubeljahren (denn ſonſt gibt es bei uns — wenige Abläſſe mehr, und ſie ſind auch ſchon ſeit unfürdenklichen Zeiten nicht an die Bedingung der Geldbeiträge zu Kirchenbauten u. dergl. geknüpft) eine höchſt erfreuliche religiös-ſittliche Belebung, von herrlichen und andauernden Früchten der Buße begleitet, beobachtet werden könne. Auch in den oft wiederholten Beſchwerden der deutſchen Nation wird nicht darüber geklagt, daß das Volk die Bedeutung der Abläſſe übel verſtehe, ſondern daß ſie zu häufig gegeben, und zu viel Geld außer Landes gebracht, oder daß daſſelbe doch nicht zu den vorgeſchützten Zwecken, den Türkenkriegen u. ſ. w. verwendet würde. Ohne mich in eine hiſtoriſche Würdigung dieſer Klagen einzulaſſen, namentlich in Bezug auf Kriege mit den Türken, gegen welche die Päpſte Jahrhunderte lang allein das chriſtlich europäiſche Intereſſe ins Auge gefaßt haben, wende ich nur die Worte des heiligen Hilarius hier an: «die Ohren des Volkes waren heiliger, als die Herzen der Biſchöfe;» denn einige Päpſte haben offenbar zu ihrer Schande in dieſem Punct gehandelt. Die Proteſtanten endlich ſind gar nicht berufen, in dieſer ganzen Angelegenheit tadelnd oder anpreiſend mitzuſprechen, da ſie ja die ganze Lehre von den Satisfactionen ſchlechthin verworfen haben, und einem Jeden, der glaubt, den allervollkommenſten Ablaß unbedingt ertheilen, während die Katholiken ihn eben auch nur Demjenigen zukommen laſſen, der, nachdem er Buße gethan hat, in der Liebe iſt.

Sodann ſagt Herr Baur weiter S. 272: «Wo zeigt ſich aber auch deutlicher, als gerade bei dieſem Punct, wie ſehr durch die ganze Lehre von den Satisfactionen

das Eine Verdienst des Erlösers beeinträchtigt wird? Werden nicht geradezu die Verdienste der Heiligen dem Verdienste Christi zur Seite gestellt?» Gerade in dem Sinne geschieht Dies, wie neben Gott auch noch von persönlichen, mit Freiheit begabten Wesen die Rede sein kann. Nach dem protestantischen Systeme, welches alles freie Handeln vernichtet, und kein menschliches Verdienst in der einzelnen Person anerkennt, kann auch von keinem Verdienste der Heiligen in ihrer Gesammtheit und einem Beitrage derselben zur Förderung des Gesammtlebens und der Verminderung der Strafleiden, aber ebendarum auch von keiner wahren, lebendigen Gemeinschaft der Heiligen die Rede sein. Gerade die hier zur Sprache gekommene scholastische Theorie ist also auch wieder eine Befestigung der Lehre von der Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen, die Herr Baur nach der vorhin angeführten Stelle in diesem Lehrkreise vermißt. Die Lehre vom Schatze der Kirche sagt, wenn gleich die Theorie der Scholastiker es nicht hervorhebt, daß jedes sittliche Werk, gleichwie es verdienstlich für das Individuum, so auch verdienstlich für das Ganze, und darum uns auch zugewiesen sei und fortwirke, bis wir gänzlich ohne Sünde und ohne Strafe sein werden. Nicht eine einzige That eines Gerechten, von dem gesteinigten Stephanus an bis zum letzten chinesischen Martyrer, ist ohne dynamische Einwirkung auf die Totalität des kirchlichen Lebens, und unsere ganze Gegenwart ist die Frucht der Mitthätigkeit mit Christus auch des geringsten wahren Gläubigen, der seit achtzehnhundert Jahren bis auf diese Stunde gelebt und gewirkt hat. Sein Thun ist ein Glied in der großen Kette, wenn auch ein noch so geringes. Viele ragen aber unter der Masse hervor durch

ausnehmende Thätigkeit und ganz vorzüglich einflußreiche Leiden im Dienste des Herrn. Nehmen wir an, daß Christus keinen Anklang unter seinen Zeitgenossen gefunden hätte, einen Anklang, der immer durch die Freiheit bedingt war, Was würde aus seiner Heilsanstalt geworden sein? Hätte die Thätigkeit Christi sofort keine Mitwirkung in dem zweiten nach seinem Tode verflossenen Menschenalter, hierauf im dritten, und so durch ununterbrochene Vermittlung bis auf unsere Tage gefunden, wie wären wir selbst zu erklären? Dieses Ganze des christlichen Lebens ist also ebenso die That der Heiligen als die That Christi, und zwar in derselben Art, wie auch die Wiedergeburt eines Jeden aus ihnen. Christus als Princip des neuen Lebens und der neuen Bewegung mußte vorausgehen, aber die Menschen mußten ihm folgen, und so wenig die Gnade im Einzelen die Freiheit verschlingt, so wenig geht im Gnadenstrom, der sich durch alle Zeiten ergießt, die Freiheit und das Verdienst Derer unter, die aus ihm trinken. Christus hat die Fesseln gelöst, womit uns der Fürst der Hölle umstrickt hatte, und uns zu sich hinabzuziehen im Begriffe war; aber Christus wollte doch die mit ihm Verbundenen nicht sogleich aus dem Kreise des Bösen hinausversetzen; durchdringt ja doch noch Ein Schrei des Leidens die ganze Kirche und ertönt auch aus der Brust des Gerechtesten, und dieses Leiden ist Strafe, weil alles Leiden, das uns drückt, eine Strafe der Sünde ist, und ohne sie nicht denkbar wäre. Es ist ein Gesammtleiden und eine Gesammtstrafe, da nicht nur jeder Einzele, und darum Alle leiden und gestraft werden, sondern auch das Leiden und die Strafe des Einzelen in der engsten Verbindung mit dem der Gesammtheit steht; und wie der Einzele nur

in dem Maaße, als er sündenfreier wird (Was durch seine freie Thätigkeit bedingt ist), diese endliche Strafe an ihm vernichtet, so ist es auch mit der Gesammtheit der Fall. Da nun die Vernichtung dieser endlichen Leiden durch das Verdienst der Heiligen und Gerechten unter stetem Einflusse Christi bedingt ist, so erscheinen sie allerdings neben Christus verdienend, und verhalten sich zum Gottmenschen, wie durch ihn vergöttlichte Menschen. Aber ihr Verdienst steht neben dem Verdienste Christi, wie ein zeitliches neben einem ewigen. Indeß, obgleich es nur ein zeitliches und durch das Verdienst Christi selbst wieder bedingtes Verdienst ist, so ist es darum doch ein Verdienst. Jede entgegengesetzte Ansicht, die die mitwirkende Thätigkeit, und das darangeknüpfte Verdienst der Heiligen läugnet, wird folgerichtig zur Weltvergötterung hingedrängt, nach welcher eben Alles Gott ist, weil alle thätige Kraft nur Gottes Kraft unmittelbar sein soll; eben darum hört der christliche Gott, der Vater Jesu Christi, und Christus selbst auf. Indem eine solche Ansicht die Menschen neben Gott nicht sehen will, weil sie etwas verdienen und Christi Ruhm schwächen könnten, bleibt ihr Nichts übrig, als, wenn sie sich speculativ festsetzen will, den Menschen zu Gott selbst zu machen. Die Weltgeschichte wird zur Geschichte der Gottheit. Der Gott, der keine freien Wesen neben sich haben kann, ohne sogleich aufzuhören, Gott zu sein, ist ein Götze; und der erlösende Gottmensch, der neben seinem Verdienste kein anderes dulden darf, ein Contrefei dieses Götzen. Uebrigens ergibt sich auch hieraus, daß im Systeme der Protestanten der attische Ostracismus mit seinen Proscriptionen von Anfang an thätig war. Das Gleichmachungssystem duldet keine hervorragenden

Erhabenheiten, und der vorzugsweis gerechte Ariſtides iſt ein Gegenſtand vernichtender Eiferſucht, eben weil er ſich vermeſſen hat, nicht in thörichter Eitelkeit edler als Andere ſein zu wollen, ſondern es eben factiſch zu ſein, indem er ſeiner beſſeren Natur mit Freiheit folgte. Dieſer Oſtracismus dauerte fort, bis endlich Chriſtus ſelbſt zu einem bloſen Menſchen herabgedrückt, oder ihm doch nur unter der Bedingung geſtattet wurde, Gott zu ſein, daß er zugleich unſere göttliche Natur und weſentliche Gerechtigkeit anerkenne. In der ſcholaſtiſchen Lehre vom Schatze der Kirche, der einem Jeden im Ablaſſe zugewendet werde, iſt alſo eine große Wahrheit enthalten, obwohl die Darſtellung, die ihm die Scholaſtiker gegeben haben, mancher Berichtigung, überhaupt einer weitern Ausbildung fähig iſt.

Herr Baur hat ſich (S. 269) die «Flüchtigkeit,» mit welcher ich in der Symbolik die Lehre vom Ablaß

ich meinen Lesern den Aufschluß, daß ich diesen Stoff nur deßhalb in der Symbolik sehr kurz behandelt habe, weil sich uns hier nirgends ein Dogma der Kirche darbietet, und ich voraussetzen zu dürfen glaubte, daß die Theologen und Nichttheologen, welche die Symbolik lesen würden, hinreichende Kenntnisse in diesem Artikel hätten. Nun aber gieng ich tiefer in die Sache ein; weil ich fand, daß meine Voraussetzungen wenigstens theilweise gar zu kühn waren.

IV. Artikel.

Vom Sacrament des Altars.

§. 70.

a) Als Opfer.

Herr Baur kehrt sich in seinen Betrachtungen über das katholische Dogma vom Frohnleichnam zuerst gegen den Begriff eines Opfers, und Alles, was er von S. 270—298 vorbringt, können wir in zwei Puncte eben so kurz zusammenfassen, als kurz beantworten. Er sagt nämlich: 1) da von mir der Opferbegriff auf die Gegenwart Christi im Sacramente gebauet werde, und doch auch die Lutheraner dieselbe angenommen, so sei nach meiner Darstellung unerklärlich, warum nicht eben auch sie zugleich den Opferbegriff festgehalten hätten. Die Antwort ist hierauf in der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs aufbewahrt. Da nämlich derselbe anfänglich in den Sacramenten nur sichtbare Unterpfänder der Sündenvergebung anerkannte, so konnte auch die Gegenwart Christi nur sehr unnöthig und völlig zwecklos, ja der Glaube daran mußte sogar widersinnig erscheinen, *so wie wir denn Luthern* wirklich auch in diesen Jahren

geneigt finden, geradezu die wirkliche Gegenwart Chriſti zu verwerfen. Er nahm alſo den Opferbegriff hinweg, weil er wirklich die Grundlage deſſelben in ſich bereits erſchüttert hatte. Das Sacrament war zum Wiederſchein des innern Lebens, des Glaubens an Sündenvergebung, herabgeſunken, ohne objectiven Gehalt; wie konnte alſo der Opferbegriff beibehalten werden? Das äußere, außer dem Menſchen vorgehende Opfer verwandelte ſich in ein blos innerliches, während nach katholiſcher Lehre das Innere des Menſchen an dem objectiv Gegebenen ſich erſchließen, und ſo erſt ein geiſtiges Opfer werden ſollte. Der Mißgriff Herrn Baur's beruht alſo darauf, daß er hier ſo wenig, wie im Anfang ſeiner Abhandlung über die Sacramente, den früheſten Zuſtand der proteſtantiſchen Lehre von dem ſpäteren unterſchied.

Herr Baur hätte alſo eigentlich ſo fragen ſollen: warum Luther und ſeine Freunde, nachdem ſie ſich wieder enſchieden der Lehre von der leiblichen Gegenwart Chriſti zugewendet hatten, nicht auch wieder den Opferbegriff annahmen? Dies geſchah zuvörderſt darum nicht, weil die Ablehnung des letzteren bereits ins Leben eingegriffen hatte, und die Meſſe als Opfer ſchon abgeſchafft war, ehe ſich Luther in Anſehung der Lehre wieder geſammelt hatte; ein bloſer Begriff aber war leichter wiederzugewinnen, als ein äußeres Inſtitut; zumal Luther gegen das letztere in ſeiner gewöhnlichen Heftigkeit ſich längſt ausgeſprochen, gegen jenen aber noch nie ſich öffentlich erklärt, und nur bei ſich den Zweifel herumgetragen hatte, wie er an Capito und Bucer ſpäter ſchrieb. Wie ſehr aber mit der Lehre von der Gegenwart Chriſti der Opferbegriff an ſich verbunden iſt, erhellet aus den ſpäteren Erklärungen des Calixtus und

zahlreicher anderer lutherischer Theologen, des Balthasar Cellarius, Molanus, Fabricius (des Helmstädters), Christian Dreier (in Königsberg), und seiner Collegen Dr. Zeidler, Dr. Werner, Dr. Pfeiffer u. A., die ihn wieder zurückzuführen und als Institut auszuprägen geneigt waren. Besonders merkwürdig aber sind die Erklärungen des großen Leibnitz in seinem theologischen Systeme hierüber.

2) Da also, sagt Herr Baur, die Gegenwart Christi auch von den Protestanten angenommen und gleichwohl der Opferbegriff verworfen werde, so könne die Ursache nur darin liegen, daß das Opfer als Opus operatum, als blos priesterliche Handlung (ohne irgend eine Mitthätigkeit der Gläubigen), schon heilsam für sie sein solle. Auch drückt Dies Herr Baur so aus: die Abendmahlsfeier als sacramentliche Handlung aufgefaßt, biete keinen Unterschied zwischen beiden Confessionen dar, wohl aber als Opferhandlung. Es ist somit selbst nach Herrn Baur's Darstellung klar, daß die Anwendung des Begriffs des Opus operatum auf die besondere Beschaffenheit des Sacraments vom Leib und Blut Christi, eben den Begriff des Opfers gebe: so fest steht das Resultat, welches die Katholiken gegen die Lutheraner immer vertheidigt haben. Mit anderen Worten: wenn die Gnade objectiv im Sacramente, d. h. hier in diesem bestimmten Falle, wenn Christus wahrhaft, wenn er leiblich gegenwärtig ist, nicht blos in der Vorstellung der Gläubigen, wie kann er anders gegenwärtig sein, denn als der sich Opfernde, und warum sollte die Feier der Eucharistie nicht auch eine Opferhandlung sein? Dieses Gegenwärtigsein fixirt nämlich die katholische mit der *griechischen Kirche*, und so bietet sich aus der Annahme,

daß der Erlöser nicht blos im Genusse da sei, das Opfer dar. Um die der Handlung zum Grunde liegende Betrachtungsweise recht anschaulich zu machen, bemerke ich noch: der anwesende Heiland wird nicht müßig, sondern als lautere Thätigkeit gedacht; in welcher anderen Thätigkeit könnte er aber für uns Christen jetzt begriffen sein, als daß er nach I Joh. II, 1—2. sein ewig hoheprieſterliches Amt übt, und dem Vater seine Verdienſte darbietet, ſo daß er sein Mittleramt auch vom Himmel auf die Erde verſetzt und in Mitte der Gemeinden vollbringt? Chriſtus wirkt alſo allerdings ſchon durch ſeine Gegenwart, aber nicht anders, als er an ſich überhaupt wirkt; um aber in uns den gewünſchten Erfolg hervorzubringen, müſſen wir mitwirken, d. h. unſeren Geiſt ſeiner Thätigkeit und der von ihm verdienten Gnade aufſchließen, ſie in uns aufnehmen und mit ihm thätig ſein. Dies drückt die Kirchenſprache ſo aus: wie Chriſtus die Gemeinde, für die er gelitten und geſtorben,

Dieſer enge Zuſammenhang zwiſchen dem Opus operatum und dem Opfer war es auch, der, wie geſagt, ſo viele lutheriſche Theologen dem Opferbegriff wieder entgegenführte, nachdem das Opus operatum wieder in ſein natürliches Recht in der lutheriſchen Confeſſion eingetreten war. Die Verwandtſchaft zwiſchen Sacrament und Opfer iſt aber deßhalb ſo enge, weil alle Sacramente ihre Kraft vom Opfer Chriſti am Kreuze erhalten, und ſie ſind nur deßhalb nicht alle zugleich auch Opfer, weil Chriſtus ſelbſt nicht in allen gegenwärtig iſt; eben deßwegen aber iſt die wahre Abendmahlsfeier nothwendig zugleich Opfer, weil in demſelben Chriſtus wahrhaft gegenwärtig iſt.

Freilich verbindet auch hier Herr Baur den ihm eigenthümlichen uns ſchon bekannten Begriff mit dem Opus operatum, und meint ſonach, die heilige Meſſe ſei nach katholiſcher Anſicht ſchon von Früchten für die theilnehmenden Gläubigen begleitet, wenn ſie nur derſelben ohne Todſünde, obgleich im Uebrigen völlig gedankenlos, beiwohnen. So wahr es iſt, daß das blutige Opfer Chriſti nach katholiſcher Lehre nicht im Mindeſten Denjenigen nützt, welche es ſich nicht geiſtig aneignen, obgleich es Quelle aller Gnade iſt; eben ſo wenig nützt ohne dieſe Bedingung auch das repräſentative Opfer Chriſti, obgleich auch dieſes als Einheit mit jenem Gnadenquelle iſt [1]). Bellarmin ſagt irgendwo,

vavit Augustinus, ut tam ipse Christus per ipsam ecclesiam, quam ipsa per ipsum offeratur, quod singuli, qui mysteriis intersunt, pro modulo suo quotidie praestare possunt, ut docent, quae recitantur in missa.

1) Concil. Trid. Sess. XXII. c. 2. Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus *continetur*, et incruente immolatur, qui in ara cru-

das Opfer als ſolches ſei ein Opfer, ob Viele oder Wenige gegenwärtig ſeien und communiciren, oder gar Niemand; dazu macht Herr Baur die kluge Bemerkung: «welches Intereſſe kann die Gemeinde haben, an einer Handlung ſelbſtthätigen Antheil zu nehmen, von welcher ihr zugleich geſagt wird, daß ſie auch ohne ihre eigene ſelbſtthätige Theilnahme ihr heilbringend ſei, daß es vollkommen an dem Prieſter genüge, welcher das Opfer für Alle darbringe?» Es iſt gerade, wie wenn Jemand ſagen wollte: die Chriſten lehren, Jeſus habe für die Welt das Opfer gebracht, ohne daß irgend Jemand ſelbſtthätig oder ſelbſtleidend mit ihm am Kreuze gehangen; mithin meinen ſie, ohne ſich irgend weiter zu bekümmern, ſie ſeien erlöſt. Der ganze Fehler des Herrn Baurs beſteht aber darin, daß, ſobald er das Objective ins Auge faßt, das Subjective ihm verſchwindet, und wenn er dieſes will geltend machen, er jenes für überflüſſig erklärt. Daß beides je in ſeiner Art anzuerkennen ſei, kann er nicht begreifen. Ein Opfer, und ein wahres Opfer hätte allerdings Chriſtus dargebracht, wenn Viele, wenn Wenige, und ſelbſt wenn Niemand an ihn glaubte; aber nützen würde es auch keinem Einzigen im letztern Falle.

§. 71.

Fortſetzung. Perſönliches.

Von ſolchem Gehalte ſind die rügenden Anmerkungen Herrn Baur's an den meiſten Orten, ſo daß ſie nur

cis semel se ipsum cruente obtulit, docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, *si cum vero corde, et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus*, misericordiam consequamur etc.

beleuchten zu wollen nicht Wenigen so viel heißen dürfte, als einen Beweis der tadelnswerthesten Schreibseligkeit ablegen. Diesen möglichen Vorwurf muß ich mir indeß gefallen lassen; denn zur Charakteristik der dialektischen Kraft des Buches, dessen Beurtheilung mir hier obliegt, wird wenigstens die Hervorhebung Eines und des Andern noch erfordert. In der Symbolik sagte ich, die Ursache der Erscheinung, daß nicht immer in der Messe das Volk auch communicire, liege in der Lauheit desselben. Darauf erwiedert Herr Baur S. 286: «Nicht der Lauheit der Mehrzahl der Gläubigen ist daher die Schuld beizumessen, daß bei der Messe gewöhnlich die Communion der Gemeinde fehlt, sondern nur dem Uebergewichte, welches der Opferbegriff über den Sacramensbegriff erhalten hat. Wie könnte denn sonst die Tridentiner Synode selbst diese Lauheit der Gläubigen sogar billigen und loben? Sie gibt sich zwar allerdings den Anschein, als wünsche sie selbst, daß bei jeder Messe nicht blos der Priester, sondern auch das anwesende Volk sacramentlich communicire, aber es ist Dies nur eine Wendung, um das eigentliche Wesen des Opferbegriffs um so mehr hervorzuheben.» Als Beweis, daß die Synode die Lauheit der Gemeinde sogar billige und lobe, führt er auch eine Stelle an, auf die ich billig verweise [1]). Ein würdiges Seitenstück

1) Concil. Trident. Sess. XXII. de sacrific. Missac. c. VI. Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam eucharistiae perceptione communicarent, quod ad eos hujus sanctissimi sacrificii fructus uberior proveniret: nec tamen, si id non semper fiat, propterea *missas illas*, in quibus solus sacerdos sacramentaliter

zur Auslegung, welche einſt manche Proteſtanten dem Kanon des IV. Conciliums von Lateran gegeben haben, in welchem daſſelbe die Gläubigen anhält, wenigſtens des Jahres einmal, zu Oſtern, zur Communion zu gehen; ſie ſagten nämlich, hier ſei geboten worden, nicht öfter als einmal zum Tiſch des Herrn zu gehen!

Herrn Baur iſt es nicht beigefallen, daß in der alten Kirche die Gläubigen da täglich, dort wenigſtens ſonntäglich zur Communion gingen. Dies nenne ich Wärme; wenn aber Zeiten eintreten, in welchen Manche nicht mehr des Jahres wenigſtens einmal communiciren, nenne ich dieſelben lau, wenn nicht kalt. Heil der Kirche, daß ſie in dieſem Falle eine Seite ihres Cultus hervorkehren konnte, welche es möglich machte, ihn nicht den größern Theil des Jahres ganz aufzugeben, und eine bloſe Predigt mit einigen Liedern zurückzulaſſen; denn ſo wenig dieſe ausbleiben ſollen, ſo wenig können ſie die Gegenwart und die Aufopferung des Erlöſers erſetzen.

[redacted]

In dem Inſtitute der Meſſe und der Beichtanſtalt liegt die Urſache, daß die Katholiken keine ſeparatiſtiſchen und pietiſtiſchen Verſammlungen haben, und von Aeußerungen ſchwärmeriſcher Frömmigkeit nur ſelten Spuren vorkommen, ohne daß jedoch das Wahre und Tiefere vermißt würde, das dergleichen Erſcheinungen auf dem proteſtantiſchen Gebiet nicht ſelten zum Grunde liegt. Das Bedürfniß nach Mittheilungen aus der Geſchichte ſeines innern Lebens, nach dem individuellſten Troſte und einer ganz perſönlichen Bedürfniſſen angemeſſenen Zuſprache, wird in der Beichte befriedigt; und zwar ſo, daß das eckelhafte Selbſtlob und die Eitelkeit in der Darlegung frommer Zuſtände abgeſchnitten iſt — denn als Sünder klagt ſich der Menſch in der Beicht an. Aber nicht wenige Menſchen fühlen auch das Bedürfniß nach einem ganz eigenthümlichen Verkehr mit dem Erlöſer, und der im Sacrament objectiv gegenwärtige gewährt volle Befriedigung, ohne die phantaſtiſchen und oft ſehr bedenklichen Auswüchſe zu befördern, die ſich mit dem Glauben an einen lediglich inneren Umgang mit dem Heiland ſo gerne verbinden. Die Kirche hat alſo nach vielen Richtungen hin gute Gründe, wenn ſie die Theilnahme an der Meſſe nicht nur gutheißt, ſondern empfiehlt, ſelbſt wenn das Volk nicht communicirt. Durch eine Exiſtenz, die etwas älter, als von geſtern iſt, hat ſie Erfahrungen gemacht, die um Vieles probehaltiger ſind, als die Einfälle des Augenblicks.

Obige Stelle aus dem Concilium von Trient begleitet Herr Baur ferner mit der Erläuterung S. 286: «Was die Synode hier eine geiſtige Communion nennt, iſt nur ein anderer Ausdruck für den Begriff des Opfers, ſofern daſſelbe *auch ohne wirkliche* Theilnahme und Communion

Derer, auf die es ſich beziehen ſoll, doch den wahren Werth einer religiöſen Handlung hat. Das Weſentliche des Opfers iſt immer nur die Handlung, die der Prieſter verrichtet.» (Nun eine ſchon angeführte Stelle.) Hier kömmt Herr Baur in ſeinem polemiſchen Eifer ſo weit, daß er rein gar Nichts mehr ſagt. Die geiſtige Communion erklärt die angeführte Stelle ſelbſt mit affectus spiritualis, und eine andere weiter oben ſchon angegebene als ein accedere ad Deum cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti et poenitentes. Wie ſollte denn Dies ein anderer Ausdruck für das Opfer, für die prieſterliche Handlung, das opus operatum ſein? Herr Baur ſchließt: weil Diejenigen, auf die ſich das Opfer beziehen ſoll, nicht wirklich communiciren, ſo ſind ſie gar nicht thätig! Doch da Herr Baur hier durchaus das Objective und Subjective nicht zu unterſcheiden weiß, und das Ganze mit ſeiner oben ſchon nachgewieſenen völligen Unbekanntſchaft mit dem Begriff des

[redacted]

Herr Baur aber sah die Sache mit ganz andern Augen an, indem er über den ersten Theil dieser Stelle hinweg-eilend in dem zweiten nur einen neuen auf die Reforma-tion gemachten Angriff fand, den er in einer langen Note abwehren zu müssen glaubte. Doch hat er die Gefälligkeit, mich über den Begriff geschichtlicher Bildung zu belehren, und mir zu sagen, «daß dabei nicht sowohl an ein be-stimmtes Quantum materieller Kenntnisse zu denken sei, sondern vielmehr an die Fähigkeit, historische Gegenstände aus dem richtigen Gesichtspunct aufzufassen, nach rich-tigen Grundsätzen zu behandeln, ein wohlgegründetes, von subjectiver Einseitigkeit und beschränkter Befangen-heit so viel möglich freies Urtheil zu fällen.» Ich sollte denken, Geschichtsbildung, wie Kunstbildung und jegliche andere besondere Bildung, werde nur durch lange Uebung des Geistes am betreffenden Stoffe errungen, und man müsse sonach allerdings an ein bestimmtes Quantum mate-rieller Kenntnisse denken. Doch sei Dem, wie ihm sei; den Reformatoren fehlte es an materieller und an for-meller geschichtlicher Bildung zugleich, indeß nicht blos ihnen vorzugsweise, sondern der ganzen Zeit. Aber an Fähigkeit, historische Gegenstände aus dem richtigen Gesichtspuncte aufzufassen, gebrach es ihnen gerade am meisten, wie denn in jeder revolutionären Epoche die Vergangenheit nothwendig zum Räthsel wird. Kennt Herr Baur die Urtheile der Reformatoren über die Scholastik, über das Papstthum und die Geschichte der Kirchenverfassung überhaupt, über den Cult u. s. w.? Es ist jene Ansicht, die jetzt nur noch der Troß unter den Gelehrten hat, die Nachzügler aus dem verflossenen Jahrhundert. Vergebens würde Herr Baur erwiedern, die *Reformatoren hätten* eben nur alles Dies in seiner

Ausartung kennen gelernt; denn gerade weil ſie aus dem Ausgearteten das Ganze beurtheilten, waren ihre hiſtoriſchen Anſichten ſo einſeitig und beſchränkt, und ſehr oft ganz falſch. Was aber den hier beſprochenen Gegenſtand betrifft, das Alter der Meſſe, ſo hing das hiſtoriſche Urtheil von der Kenntniß der meiſten alten, nicht blos der römiſchen Liturgien ab. Als man aber die erſte orientaliſche Liturgie im ſechzehnten Jahrhundert herbeibrachte, wurden die Proteſtanten ſo auſſer Faſſung gebracht, daß ſie dieſelbe geradezu — für eine Erfindung des Teufels hielten! Noch im ſiebenzehnten Jahrhundert beſtritten Rivetus u. A. die Aechtheit derſelben aus allen Kräften. Das Urtheil der Reformatoren über das Alter der Meſſe war ein aprioriſches, und da die Geſchichte es widerlegte, fanden ihre Nachkommen lange Zeit keine andere Auskunft, — als ein hartnäckiges Läugnen.

risches Zeugniß gelten. Wie aber der Verf. auch mit historischen Zeugnissen verfährt, ist aus den Proben a. a. O. zur Genüge zu ersehen. Da in der Liturgie des heil. Chrysostomus (Goar. Euchol. S. 77.) das Brod des Abendmahls ἅγιος ἄρτος und σῶμα τοῦ Χριστοῦ genannt, und (S. 81.) von der Emporhebung der Hostie gesagt wird: προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς etc., so schließt der Verfasser hieraus mit aller Sicherheit, daß sowohl das Transsubstantiations-Dogma, als die Anbetung der Hostie (wie wenn das Niederfallen, προσκυνεῖν, sich nicht vielmehr auf das demüthige Gebet: Gott sei mir Sünder gnädig! bezogen hätte) apostolischen Ursprungs ist. Was also im fünften Jahrhundert sich findet, darf der historisch Gebildete ohne Bedenken auch ins erste, in die Zeit Jesu und der Apostel, setzen! Im Geiste dieser historischen Bildung nennt es der Verfasser S. 253. 1. A. frivolle Unwissenheit, zu behaupten, daß die Anbetung der Hostie erst im Mittelalter entstand, wovon zahllose Zeugnisse (dergleichen freilich bei dieser Methode nie fehlen können!) das Gegentheil beweisen sollen. Solche Beweise historischer Bildung ließen sich noch mehrere anführen. Wenn aber der Verfasser gleichwohl S. 213. 1. A. S. 248. 2. A. die symbolischen Gebräuche der katholischen Taufhandlung nur ins zweite, und nicht ins erste Jahrhundert setzt, so kann Dies nur als eine Inconsequenz angesehen werden.»

Die Symbolik dagegen sagt S. 291. 292. 2. A.: In der Liturgie des heil. Chrysostomus (Goar Euchology. p. 77.) kommen die Formeln vor: «Εὐλόγησον δέσποτα τὸν ἅγιον ἄρτον,» sagt der Diakon; hierauf der Priester: «ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου.» Sodann fordert derselbe Diakon den

Prieſter zur Segnung des Weins auf, worauf der letztere ſagt: «Τὸ δὲ ἐν ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ χριστοῦ σου, «endlich über beides zugleich: μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Mit wörtlicher Uebereinſtimmung hat daſſelbe auch die Liturgie des Baſilius p. 166. In der Liturgie der Alexandriniſchen Kirche bei Renaudot Collectio Liturg. or. Tom. I. p. 157. Ἐπὶ δὲ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους, καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος θεός. — καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα ... τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος, καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ. Der ſogenannte allgemeine Kanon der Aethiopier ſagt a. a. O. S. 504. Ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, quos proposuimus super hoc altare spirituale tuum: benedic, sanctifica et purifica illos; et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum, et quod mistum est in hoc calice, sanguis tuus pretiosus. Hiezu bemerkt Renaudot S. 527. Veram mutationem significat vox Aethiopica, rei scilicet unius in aliam, ut agnoscit ipse Ludolfus in Lexicis suis: multique scripturae loci, in quibus usurpatur, palam faciunt. Si vel levissima de ejus significatione esset dubitatio, vox coptica, cui respondet, et versiones arabicae illam plene discuterent.

«Daß nicht erſt im Mittelalter, wie die frivole Unwiſſenheit öfters behauptet hat, die Anbetung entſtand, beweiſen zahlloſe Zeugniſſe; ſo heißt es z. B., um von den Zeugniſſen des weit älteren Origenes nicht zu ſprechen, in der Liturgie des heil. Chryſoſtomus bei Goar Euchology. p. 61. wenn die Hoſtie emporgehoben werde: «αἷμα

προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς καὶ ὁ διάκονος, ἐν ᾧ ἐστὶν τόπῳ, λέγοντες μυστικῶς τρίς· ὁ Θεὸς ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. — Καὶ ὁ λαὸς ὁμοίως πάντες μετ' εὐλαβείας προσκυνοῦσιν.» Nach dieſen Mittheilungen Folgendes:

1) Herr Baur bemerkte: «wie ich mit hiſtoriſchen Zeugniſſen verfahre, ſei aus den Proben a. a. O. zur Genüge zu erſehen;» eben dieſe Proben mögen zur Genüge erſehen laſſen, wie er verfährt. Einmal habe ich nirgends auch nur mit einem Worte ſo unbeſtimmt und in den Tag hinein geſagt, daß die Meſſe, wie ſie in der katholiſchen Kirche gefeiert werde, ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter gefeiert worden ſei; an der von Herrn Baur citirten Stelle aber iſt gar nicht die Rede davon; S. 275. 2. A. ſage ich vielmehr, daß das Alter der orientaliſchen Liturgien nicht ſo genau zu beſtimmen ſei, und es finde eine ſo merkwürdige Uebereinſtimmung aller orientaliſchen und occidentaliſchen Liturgien ſtatt, daß man daraus ſchließen könne, auch ihre formelle Grundlage gehöre einer Zeit an, wo die Chriſten noch auf einem kleinen Raume zuſammengedrängt waren. Alſo die Grundlage der Meſſe verlege ich aus den S. 275. berührten Gründen in die apoſtoliſche Zeit, nicht überhaupt die Meſſe, wie ſie in der Kirche gefeiert wird. Ueberdies habe ich die bedeutenden Verſchiedenheiten in den Formeln ausführlich angegeben; wie kömmt alſo Herr Baur dazu, mich Obiges ſagen zu laſſen, und zwar an einem Orte, wo ich gar nicht davon ſpreche?

2) Berufe ich mich nach Herrn Baur, um die Verwandlung zu beweiſen, nur auf das ἅγιος ἄρτος und σῶμα τοῦ Χριστοῦ! Ich ſollte doch glauben, in den von mir angeführten Stellen ſei Etwas mehr enthalten; denn

wenn an Gott die Bitte gerichtet wird, «das Brod und den Wein zum Leib Christi zu machen», und «es durch seinen Geist zu verwandeln»; wenn Gott als der allmächtige angefleht wird, Dieses zu thun u. s. w., so ist, wenn man darüber Bericht erstattet, derartiges nicht zu umgehen. Uebrigens habe ich mich auch auf die liturgischen Bestandtheile, die, wie ich gleichfalls S. 275. berührt habe, nicht aus dem fünften Jahrhundert sind, obschon sie sich auch im fünften vorfinden, nur deßhalb berufen, weil mich der Gebrauch der liturgischen Bücher darauf führte, nicht als wären nicht noch weit ältere Zeugnisse für die Transsubstantiation vorhanden.

3) Sagt Herr Baur, ich schließe aus der Liturgie des heil. Chrysostomus, die Anbetung der Hostie sei apostolischen Ursprungs! Es ist mir nie eingefallen, aus der eben genannten Liturgie Etwas der Art abzuleiten; aber Was ich daraus abgeleitet habe, daß die Anbetung nicht erst im Mittelalter entstanden sei, wie frivole Unwissenheit behaupte, behaupte ich noch; denn wie aus der angezogenen Stelle selbst, und aus anderen Parallelen hervorgeht, fällt der Priester nach der Consecration mit den andengegenwärtigen Christus gerichteten Worten: «Gott sei mir gnädig» anbetend nieder.

Wenn endlich 4) Herr Baur sagt, die symbolischen Gebräuche bei der Taufhandlung setze ich inconsequent in das zweite Jahrhundert, so hätte er vielmehr schließen sollen, daß ich das Wesen der Messe ins apostolische Zeitalter versetzen könne, ohne darum alle symbolischen Handlungen in ihr gleichfalls in dasselbe setzen zu müssen; gleichwie ich die Taufe in die Zeit der Apostel hinaufrücke, ohne darum die von Tertullian u. A. bezeugten Taufgebräuche den Aposteln zuzuschreiben.

Dürfte es Herrn Baur hieraus klar geworden sein, daß, wenn man noch im neunzehnten Jahrhundert in polemischem Eifer dergleichen Versehen sich schuldig machen könne, es im sechszehnten, wo so viele Hilfsmittel, die uns zu Gebote stehen, mangelten, noch viel eher möglich gewesen sei, so werden wir nun auch an einem Beispiele Luthers selbst im Vorbeigehen bemerken können, wie sehr er irreging. Ich sprach S. 294. 2. A. die Ansicht aus, Luther habe nicht durch exegetische Gründe, sondern durch eine zufällig von Petrus von Alliaco hingeworfene Aeusserung veranlaßt, die Verwandlungslehre bestritten. Herr Baur fühlte sich aufs Empfindlichste dadurch gereitzt, und sagt S. 274. es mache mir Vergnügen, den lutherischen Lehrbegriff als einen plan- und gedankenlos entstandenen darzustellen; S. 275. fügt er hinzu, es gehöre die mir eigene rein äußerliche Auffassungsweise dazu, um die Genesis der lutherischen Lehre vom Abendmahle einzig nur in dem hervorgehobenen zufälligen Umstande zu sehen. Ich hatte eine Stelle in Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft im Auge [1]). Man betrachte diese Stelle genau

1) Luth. de captiv. babyl. Opp. Ed. lat. Jen. tom. II, p. 277. Dedit mihi quondam, cum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis (Peter d'Ailly, Bischof von Cambray) libro sententiarum 4. acutissime disputans, multa probabilius esse, et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis, verumque vinum, non autem sola accidentia esse astrueretur, nisi ecclesia determinasset contrarium. Postea videns, quae esset ecclesia, quae hoc determinasset, nempe Thomistica, hoc est, Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter saxum et sacrum haerebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priore, esse *videlicet verum* panem, verumque vinum, in quibus

und urtheile, ob ich nicht mit dem größten Rechte ſagen konnte, Luther ſei durch den Cardinalbiſchof von Cambray zur Verwerfung der Verwandlungslehre veranlaßt worden. Ich ſagte lediglich, er ſei dadurch veranlaßt worden, ob einzig nur dadurch habe ich nicht geſagt; dann iſt nur die Rede von der Verwandlungslehre, Herr Baur aber macht die Abendmahlslehre daraus, ein Ausdruck, der einen weit größeren Umfang hat. Hätte ſofort Herr Baur die Schrift des Petrus von Alliaco geprüft, ſo würde er gefunden haben, daß derſelbe keine Schriftbeweiſe, überhaupt keine hiſtoriſchen Beweiſe gegen die Verwandlungslehre vorbringt, ſondern nur ſagt, die Annahme, daß Brod und Wein bleiben, empfehle ſich durch leichtere Vorſtellbarkeit; da aber die Kirche dieſe Annahme verworfen habe, ſo ſei auch die Verwandlungslehre ungeachtet aller Schwierigkeiten feſtzuhalten. Alſo nicht durch Schriftbeweiſe, ſondern durch Verſtandesgründe wurde Luther zur beſprochenen Negation veranlaßt. Er erklärte ſich jedoch noch nicht ſogleich gegen die Kirchenlehre, weil auch ihn die Autorität derſelben noch hinderte. Um ſich aber deſto leichter über dieſe Auctorität hinwegzuſetzen, nährte er den in obiger Stelle klar ausgeſprochenen Wahn, die Verwandlungslehre verdanke dem Thomas von Aquino ihren Urſprung, obgleich der-

Christi vera caro, verusque sanguis non aliter, nec minus sit, quam illi sub accidentibus suis ponunt. Quod feci, quia vidi Thomistarum opiniones, sive probentur a Papa, sive a Concilio, manere opiniones, nec fieri articulos fidei, etiamsi angelus de coelo aliud statueret. Nam quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse. Haec autem opinio Thomae — sine scripturis et ratione fluctuat.

ſelbe erſt elf Jahre nach der 1215 gehaltenen Synode vom Lateran geboren wurde (i. J. 1226), welche ſogar ſchon den Ausdruck transsubstantiatio aufgenommen hatte [1]! Freilich hatte Luther auch Schriftbeweiſe; aber er ſelbſt ſogar fand niemals in ſeinem ganzen Leben dieſelben ſtark genug, um die Verwandlungslehre unbedingt zu verwerfen; denn bis zu ſeinem Tode ſchrieb er nicht wenige, und auch oft genug ſchon geſammelte Stellen in mehrern Schriften nieder, in welchen er es erlaubte, ſich auch zur Verwandlungslehre zu bekennen [2]. Nur die wirkliche, leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl hielt er unter allen Umſtänden feſt, und blieb dabei: «wenn hunderttauſend Teufel ſammt allen Schwärmern daher fahren und ſagen: wie kann Brod und Wein Chriſti Leib ſein? ſo weiß ich, daß alle Geiſter und Gelehrten auf einem Haufen nicht ſo klug ſind, als die göttliche Majeſtät im kleinſten Fingerlein.» Hieraus mag ſich ergeben, ob und wiefern ich Unrecht hatte, wenn ich die mehrgenannte Anſicht abgab; und wiefern Herr Baur wohl gegründete Urſachen haben konnte, zu behaupten, allein durch Schriftgründe habe Luther ſeine Ueberzeugung gewonnen!

1) Fleury hist. eccles. l. LXXVII. c. 43. ſagt ſehr gut: Le terme de transsubstantiation consacré dans ce canon a toujours été depuis employé par les theologiens catholiques, pour signifier le changement, que dieu opère au sacrement de l'eucharistie: comme le mot de consubstantiel fut consacré au concile de Nicée, pour exprimer le mystère de la trinité. Mais vous avez vu, que l'eglise a cru de tout temps le changement de substance, et il est nettement exprimé en dernier lieu dans les écrits de Lanfranc et de Guimond contre Berenger.

1) S. die alte Abendmahlslehre durch katholiſche und nichtkatholiſche Zeugniſſe beleuchtet. Zweibrücken, 1827. S. 282 ff.

Eigentlich hatte Luther hierin gar nie eine unwandelbare Ueberzeugung, weil er es in diesem Falle wohl gewiß nicht würde erlaubt haben, auch die katholische Lehre beizubehalten. Ohne Zweifel wirkte hiebei das Gedränge sehr mächtig mit, in welches er durch Zwingli gebracht wurde; denn dieser setzte ihm mit dem trefflich ausgefüchten Vorwurfe zu: Luther verlange eine streng buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte, nach dieser müsse aber angenommen werden, daß Brod und Wein der Leib und das Blut Christi, daß also im Abendmahl nicht Brod und Wein und der Leib und das Blut Christi zugleich neben oder in einander seien. Denn Christus sage: Dieses ist mein Leib; er sage nicht, dieses ist mein Leib und Brod zugleich. Luther müsse also schon über die Strenge des Textes hinausgehen, wenn er seine Lehre darin finden wolle. Streng legten nur die Katholiken die Stelle aus u. s. w. Sodann habe ich es sogar versucht, einen Zusammenhang der eigenthümlichen Lehre Luthers von der Gegenwart Christi im Abendmahle nachzuweisen 2. A. S. 290, und dachte somit wohl daran, daß ungeachtet der äußeren und zufälligen Veranlassung doch auch ein innerer und tieferer Grund vorhanden sein könne, der Luthern gerade bestimmte, den von Petrus ab Alliaco empfangenen Eindruck später wiederaufzunehmen und festzuhalten. Endlich was meine äusserliche Auffassungsweise der protestantischen Lehre betrifft, so darf ich es wagen, Herrn Baur aufzufordern, mir Denjenigen neueren protestantischen Theologen zu nennen, der die orthodoxe Lehre seiner Kirche so in stetem Hinblicke auf die innere Verkettung der Sätze entwickelt habe, wie ich; und wenn er es nicht vermag, so frage ich nach dem Rechte, mit welchem er mir Vorwürfe, wie die angezeigten, machen

zu dürfen glaubte, und es für etwas so Gleichgültiges halten mochte, meine Ansichten und Worte auch hier in einer so nachlässigen Weise wiederzugeben, wenn er doch einmal sich damit beschäftigen wollte?

Der innere Zusammenhang, welchen ich zwischen der eigenthümlichen lutherischen Vorstellung von der Gegenwart Christi im Abendmahle mit dem ganzen Systeme fand, wird von Herrn Baur selbst nicht verworfen; um so befremdlicher klingt es, wenn er mir die eben genannten Vorwürfe macht. Doch hievon sei nun keine Rede mehr, und ich schreite zur Prüfung Desjenigen weiter, was Herr Baur eben aus dem von mir über den genannten Zusammenhang Gesagten zu Gunsten des protestantischen Lehrbegriffs und gegen das katholische Dogma ableitet. Er sagt S. 277 ff. «Wie in Christus beide Naturen eine Einheit bilden, ohne daß jedoch die menschliche ihre Realität verliere, so dürfen auch Brod und Wein nicht in substanzlose Accidenzen verwandelt werden; und wolle man eine Parallele zwischen der sittlichen Verwandlung der Wiedergeburt und der Brodverwandlung gelten lassen, so verwandle sich das Verhältniß des Menschlichen und Göttlichen im Wiedergebornen in ein völlig imaginäres.» Das heißt wohl: der Mensch höre auf zu sein, und scheine fortan nur noch; indem das Göttliche allein Realität behalte. Allerdings sagte ich 2. A. S. 290, wie Brod und Wein aufhören und sich in den Leib und das Blut Christi verwandeln, so müsse auch der irdische Mensch durch die Verbindung mit Christus aufhören, und der himmlische beginnen. Was aber der irdische Mensch im Gegensatz vom himmlischen bedeute, sollte, dächte ich, klar sein; zum Ueberfluß aber habe ich es noch durch den Gegensatz des fleischlichen und geistlichen Willens

erläutert. Hört aber der fleiſchliche Wille auf, und tritt der geiſtliche an ſeine Stelle, ſo wird nicht die Realität des Menſchlichen vernichtet, weil das Böſe gar keine Realität hat, vielmehr wird der Menſch vom Nichtigen befreit, und Was einzig Realität an ihm hat, tritt in ſeiner Lauterkeit hervor. In einer ganz andern Bedeutung aber nimmt Herr Baur meinen Ausdruck «irdiſch;» als gleichbedeutend damit ſetzt er nämlich «menſchlich» und «natürlich» in ſehr befremdender Weiſe, und ſo bietet ſich ihm das Reſultat dar, nach meiner Parallele werde das Menſchliche vernichtet!

Noch unritterlicher aber iſt es von Herrn Baur, daß er wie die magiſchen Geſtalten, die Arioſto in ſeinem raſenden Roland gegen leibhafte und ſtandhaltende Kämpen auftreten läßt, gegen mich verfährt; wenn dieſe einmal kräftig auszuholen im Begriffe ſind, fahren jene plötzlich zweihundert Ellen hoch in die Luft, erſcheinen mit

beiden Principien den ganzen Menschen constituiren, und durch ihren Kampf die unendliche Entwickelung des Menschen bedingt ist, so hieße ihm das Aufhören des einen Princips durch Verwandlung eine Vernichtung des Menschen, so daß dieser in einen bloßen Schein überginge. Mitten darein fällt dann wieder die Erwähnung der orthodoxen Lehre, die auch sonst vorkommende skandalöse Vergleichung jener beiden Principien im Wiedergebornen mit dem Göttlichen und Menschlichen in Christo u. s. w.

Aber damit ist es nicht genug; wenn Herr Baur dieser Ansicht huldigen wollte, so mußte er kurz und laut sagen, in dem Abendmahl ist Christus weder nach katholischer, noch lutherischer Vorstellung, noch endlich auch nach calvinischer. Denn auch Calvin nahm eine reelle von außen her zum Menschen kommende Lebensmittheilung aus dem Leibe Christi an, welche Herr Baur gänzlich verwerfen muß, weil er ja überhaupt Nichts von außen her durch Christus dem Menschen will zukommen lassen, indem dadurch die Offenbarung in eine bloße Accidenz verwandelt werde. Nun mitten in diesem buntscheckigen Wesen argumentirt Herr Baur, den lutherischen Standpunct S. 297 offen verlassend, aus dem calvinischen des Petrus Martyr S. 298 gegen das katholische Dogma, auf eine Weise, die gegen das lutherische eben so gerichtet ist! Dieser Petrus Martyr sagte nämlich, der Leib Christi müsse nach Art des Marcion, Valentin, Eutyches und anderer Pestilenzen doketisch geläugnet werden, wenn er an mehrern Orten zugleich sein sollte, ein Einwurf, den doch das lutherische System, welches eine leibliche Gegenwart, wie das katholische annimmt, mit diesem aufzunehmen und zu beantworten hat, und *welchen auch Luther* gleich den Katholiken, wenn die

Wiſſenſchaft nicht ausreichen wollte, durch den unerſchütterlichen Glauben beſiegte. Es nimmt mich Wunder, daß Herr Baur nicht auch noch den Zwinglianiſchen Einwurf vorbrachte, daß die Lutheraner einen «gebackenen» Chriſtus hätten. Fürchtete er ſich etwa vor der prophetiſchen Entgegnung Luthers: «Chriſtus wird auch euch einmal bachen, daß euch die Rinden verbrennen?» Gleich einem verfolgten Vögelein fliegt ſo Herr Baur angſtvoll und kläglich umher, ohne feſten Standpunct, ohne Halt und ohne Zuverſicht, weder des Glaubens, noch der Wiſſenſchaft. Nicht unangemeſſen würde es auch geweſen ſein, wenn Herr Baur erklärt hätte, wie wohl Luthers Lehre vom Abendmahl gegen die calviniſche ausgetauſcht werden könne, wenn ſie doch allein aus der heiligen Schrift geſchöpft wurde — nach obiger Ausſage meines Herrn Gegners —; und ſodann wie ſie nicht als eine blos äußerlich an das ganze Lehrſyſtem angeheftete erſcheinen

[redacted]

welche die Objektivität der Gnade, und damit in sehr enger Verbindung, die äußere Offenbarung in Christo am glänzendsten festhalte (§. 58.), sei diesem unchristlichen Wesen besonders entgegengewirkt worden. Dagegen wirft nun Herr Baur 1) ein, warum denn diese Lehre nicht schon zur Zeit, als die Gnosis in ihrer höchsten Blüthe gestanden habe, derselben entgegengesetzt worden sei? Als wenn es nicht wirklich geschehen wäre, wenn auch nicht gerade mit der Präcision im Ausdrucke, wie in der spätern Zeit, und in eben der ganz bestimmten Wendung, die ich bezeichnet habe [1])! Es konnten auch nicht sogleich alle im Christenthum gelegenen Momente mit dem deutlichsten Bewußtsein irgend einer Irrlehre entgegengehalten werden, wie denn überhaupt erst mit dem Verlauf der Zeit der ganze Inhalt des Christenthums ins Bewußtsein der einzelen Gläubigen tritt. 2) Führt Herr Baur eine Stelle aus der Hegel'schen Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Beweise an, daß mit der Aeußerlichkeit, nach welcher Gott im Sacrament angebetet werde, alle übrigen Aeußerlichkeiten und die ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse zusammenhängen, die man sonst noch in der katholischen Religion finde; der Geist werde unter ein außer sich sein gebunden, und dadurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht

1) Ignat. Epist. ad Smyrn. §. VII. Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν κ. τ. λ. Noch bestimmter Irenäus u. A.

in ihrer Wurzel verdorben! Mir iſt nicht einleuchtend, wie mir Herr Baur den Ausſpruch eines, wenn auch ſehr verdienten und höchſt geachteten Weltweiſen entgegenſtellen mag, deſſen Begriffe von Gott, Geiſt, Religion und Offenbarung ich eben auch verwerfe, wenn ich die Verwandlungslehre den idealiſtiſchen Pantheiſten entgegenſtelle; wie er es für eine Widerlegung des Aberglaubens halten kann, wenn ein Forſcher herbeigezogen wird, der nicht in der unbedeutendſten Art des Wahn- und Aberglaubens befangen war, in der Vergötterung des Menſchengeiſtes, den er für Gottes Geiſt ſelbſt hielt: wie er endlich die Sentenz eines Philoſophen über Zurechnungsfähigkeit (die ja Herr Baur ohnedies ſelbſt dem Menſchen abſpricht) ſich anzuführen getraut, in deſſen Syſteme perſönliche Unſterblichkeit keine Stelle findet, ſo zwar, daß, Was längſt die von demſelben gegründete Schule als Geheimlehre in dieſer Beziehung angenommen hatte, kürzlich ſogar offen eingeſtanden wurde!

wie wenig war also dadurch die Möglichkeit abgeschnitten, die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus für eine Selbstoffenbarung des Menschen, und die Sacramente nur für Das zu halten, was der Mensch aus sich selbst auf sie hinübertrug? Es möchte demnach überhaupt das Verhältniß, in das sich das Transsubstantiationsdogma sehr leicht zu einer pantheistischen Weltansicht setzen kann, sofern hier wie dort eine Vermischung des Göttlichen mit dem Materiellen angenommen wird, nicht die vortheilhafteste Seite desselben sein. Statt der Bedeutung, die der Verfasser diesem Dogma geben will, das Christenthum als eine äußere, unmittelbar göttliche Offenbarung zu fixiren, kann der Protestant in ihm nur einen Beweis der dem Katholicismus überhaupt eigenen Tendenz zu einem sinnlichen Materialismus erblicken.«

Da Herr Baur, wie aus dieser Stelle hervorgeht, noch keine sonderliche Bekanntschaft mit dem System des Amalrich, des David von Dinanto und ihrer Freunde gemacht hat, so werde ich dasselbe kurz vorlegen, und die Beziehung, in welche ich die Verwandlungslehre mit

---

cil im J. 1215, auf welchem das Transsubstantiationsdogma festgesetzt wurde, geschah. Deus visibilibus, lehrten sie, wie das Concil. Paris. ann. 1209. in Martene Thes. Anecd. T. IV. S. 163 angibt, erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis, et accidentibus videri poterat extrinsecis. Hoc siquidem errore decepti, corpus Christi ante verborum probationem visibilibus panis accidentibus subesse conati sunt affirmare, cum e contra dicat auctoritas: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Quod sic exposuerunt: id, quod ibi fuerat prius, formis visibilibus prolatione verborum subesse ostenditur. S. Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. Bd. 2. Abth. 2. Ausg. 2. S. 875.«

Verirrungen des XII. und XIII. Jahrhunderts ſetze, dadurch gleich anſchaulicher machen.

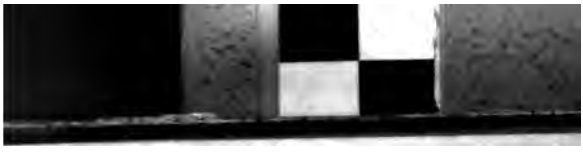
Nach Gerſon, der ſich auf die dem Amalrich gleichzeitigen Schriftſteller, die Cardinäle von Oſtia und Tuſculum beruft, lehrte Amalrich, Alles ſei Gott und Gott ſei Alles, der Schöpfer und die Creatur Eins, er ſei das Weſen und Sein aller Creaturen, denn Alles ſei Eins. Wie von Gott Alles als aus ſeinem Urſprung ausgefloſſen ſei, ſo werde auch Alles wieder zu ihm als dem Ende von Allem in der Art zurückkehren, daß dann Alles in ihm unwandelbar ruhe und ein Individuum ſei [1]). Aus den Schriften Alberts des Großen, der mit einem Schüler Davids von Dinanto diſputirt hatte, und die Grundſätze dieſer Schule am genaueſten kannte, der ſich überdies auf eine (zum Feuer verurtheilte) Schrift des David (de tomis) beruft, ferner aus den Schriften des Thomas von Aquin, der den

[redacted]

lich. Gleichwohl benutzten ſie dieſe letztere in der Weiſe als Grundlage einer Conſtruction der Weltgeſchichte, daß ihnen Vater, Sohn und Geiſt ſymboliſch die Repräſentanten der drei Entwickelungsſtufen des religiöſen Geiſtes der Menſchheit waren. In dem erſten Weltalter habe der Vater geherrſcht, als Geſetzgeber; in dem zweiten der Sohn, welcher die Geſetze des alten Bundes aufhob; das dritte, welches mit Amalrich, David u. ſ. w. beginne, ſei das Reich des Geiſtes. Das nähere Verhältniß der Regierungsperiode des Vaters zu der des Sohnes, und der Regierungsperiode des Sohnes zu der des heiligen Geiſtes iſt indeß nicht recht klar; es könnte nämlich nach einigen Stellen der alten Berichterſtatter ſcheinen, daß ſie ſich nur dadurch von einander unterſchieden, daß der Sohn das moſaiſche Ceremonialgeſetz aufgehoben, und nur dadurch den Cult geiſtiger gemacht habe, daß er ihn durch Zurückführung auf wenige Sacramente vereinfachte, während in der Periode des heiligen Geiſtes alle Ceremonien, alle Sacramente aufhören müßten, und ſo der Cult ein lediglich innerer werde [1]). Allein ſie lehrten überdieß, der Gläubige habe

1) Rigord. ad ann. 1209. (du Chesne Script. Franc. Tom. V.) . . . Quidam venenosa ejus (Amalrici) doctrina infecti, qui eo subtilius plus quam oportet sapere sapientes, ad exsufflandum Christum, et ad evacuandum novi testamenti et veteris sacramenta, novos et inauditos errores et inventiones diabolicas confinxerunt. Inter alios eorum errores adstruere nitebantur, quod potestas patris duravit, quamdiu viguit lex mosaica. Et quia scriptum est: novis supervenientibus abjiciuntur vetera, postquam Christus venit, aboleverunt omnia testamenti veteris sacramenta, et viguit nova lex usque ad illud tempus. In hoc ergo tempore dicebant testamenti novi sacramenta finem habere, et tempus S. Spiritus incepisse, quo dice-

den «Herrn» nicht als den Gerechten, ſondern nur als den Liebenden und Barmherzigen in ſein Bewußtſein aufzunehmen [1]). Hieraus geht hervor, daß ſie auch das Sittengeſetz als aufgehoben betrachteten, daß ſie es als Etwas anſchauten, was den Menſchen nicht mehr beunruhigen dürfe. Dies iſt ausdrücklich ihre Lehre, und nur Das ſteht in Frage, ob nicht etwa Chriſtus ſchon den gerechten Gott verdrängte, oder ob in der Periode Chriſti noch die Gerechtigkeit galt, und erſt in der des heiligen Geiſtes aufhört. Das Erſtere anzunehmen ſcheint man dadurch berechtigt, weil geſagt wird, der Herr ſei nur Liebe, nicht Gerechtigkeit, und doch Chriſtus der Herr genannt wird, und gewöhnlich nicht der heilige Geiſt; allein zum Zweiten wird man ſich doch wenden müſſen, da bis auf Amalrich die Gerechtigkeit in der (katholiſchen) Kirche noch galt und neben der Liebe als göttliche Eigenſchaft gepredigt wurde. Sie werden alſo



noch als den gerechten geoffenbart, alſo auch unter dem Reiche des Sohnes habe die Gerechtigkeit noch gegolten, und höre nur unter der Verwaltung des heiligen Geiſtes auf, wo ſie in die höhere Offenbarung ihrer ſelbſt, in die Liebe, übergehe. Doch Dem ſei, wie ihm ſei, der Gott des Amalrich und David von Dinanto war nicht mehr gerecht, er war nur Liebe. Daher der fernere Satz Amalrichs und der ganzen Secte, es müſſe ſich Jeder als ein Glied Chriſti wiſſen, Wer ſich nicht als ein ſolches wiſſe, werde nicht ſelig, d. h. ein jeder wahre Chriſt habe die Gewißheit der Seligkeit [1]). Sie drückten Dies auch ſo aus: Wer die Gotteserkenntniß habe, wie ſie, habe das Paradies in ſich, d. h. der Glaube, das Erkennen mache ſelig [2]). Dies war der Satz, der zuerſt an Amalrich auffiel und wegen deſſen er auf den Bericht der Pariſer Doctoren zum Widerruf vom Papſte genöthigt wurde. Daraus folgte weiter:

---

1) Rigord. ad ann. 1209. Ausus est constanter asseverare, quod quilibet Christianus tenetur credere se esse membrum Christi, nec aliquem posse salvari, qui hoc non crederet, non minus, quam si non crederet Christum esse natum et passum vel alios fidei articulos. Gaguin. bei Du Boulay Hist. univers. Par. tom. III. p. 48. bringt dieſe Lehre in folgende merkwürdige Verbindung: docuit quosque Christianos membra Christi corporis esse: et dum a Judaeis Christus pateretur una cum ipso dolorem atque afflictionem fuisse *re vera* perpessos. Ein craſſer Realismus; hätte indeß Amalrich wirklich alſo gelehrt, ſo wäre nach ihm mit Chriſtus ſchon die Gerechtigkeit von der Liebe verdrängt worden; und die Periode des heiligen Geiſtes unterſchiede ſich dann von der vor ihm nur durch die völlige Vernichtung alles äußeren Cultus.

1) Caesar. Haisterbac. l, l. qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, habere in se Paradisum.

die Sünden, die Jemand, der im heiligen Geiſt ſei, begehe, ſeien keine; oder, wie er ſich ausdrückte, wenn ein ſolcher auch Ehebruch und Hurerei treibe oder ſonſt ſich beflecke, thue er doch keine Sünde [1]).

Vermöge ihres Hauptſatzes, daß Gott Alles, und Alles Gott ſei, ſagten ſie auch, er, Chriſtus und der heilige Geiſt wirken Alles allein, daher ein Jeder aus ihnen ſich auch Chriſtus gleichſtellte, und ſich Chriſtus wohl auch eine Incarnation des heiligen Geiſtes nannte. Doch haben ſie gewiß Chriſto inſofern den Vorzug vor ſich gegeben, als ſich in ihm das Göttliche zuerſt und recht wirkſam manifeſtirte [2]). Wie eine ſolche Lehre übrigens mit dem Nichtſündigen in innerer Verbindung ſteht, wenn auch ein ſolcher kleiner Gott ſündigt, leuchtet von ſelbſt ein.

Die Auferſtehung erklärten ſie für das Erwachen des Bewußtſeins, daß der heilige Geiſt in ihnen ſei, der

[redacted]

läugneten sie auch ohnedies, wie aus Obigem schon einleuchtet; den Himmel nannten sie ihr Gottesbewußtsein, die Hölle die Todsünde [1]).

Wie erklärten sie aber das Böse selbst? Ohne Zweifel faßten sie es als die Begrenzung des Seins, als die Krankheit des Endlichen an sich auf. Die Todsünde sollen sie nämlich mit einem faulen Zahn verglichen haben. Zwar allerdings dem Berichte zufolge zunächst nur insofern, als sie sagen wollten, die Todsünde sei die Hölle, und diese daher nichts dem Menschen Aeußerliches, sondern Innerliches. Allein Was konnten sie denn auch eine Todsünde genannt haben, da der Begeistete, Was er auch thut, nicht sündigt, und der Nichtbegeistete als solcher kaum Etwas von einem Zwiespalt in sich wird gefühlt haben, und nach diesem Leben auch Nichts zu fühlen bekam? Demnach scheint der Bericht auf einem Mißverständnisse zu beruhen; unter dem moralischen faulen Zahne dachten sich Amalrich und die Seinigen wohl nur, wie gesagt, eine natürliche Krankheit der endlichen beschränkten Wesen, welche nur, wenn sie mit Gott Ein Individuum bilden werden, aufhört. Der katholische Berichterstatter aber nahm den faulen Zahn, anstatt für das Böse überhaupt, für eine besondere Art desselben.

Gegen die Katholiken waren sie höchst erbittert; sie warfen ihnen Versinken in die Aeußerlichkeit vor, spotteten über ihren Aberglauben, richteten sich gegen den gesammten äußeren Cult, und sagten vom gesegneten Brode,

1) Caesar. Haisterb. l. l. Negabant resurrectionem corporum, dicentes nihil esse Paradisum, neque infernum, sed qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, habere in se Paradisum: qui vero mortale peccatum, *habere infernum*, sicut dentem putridum in ore.

Chriſtus ſei in ihm nicht anders als in jedem Brode und in jeder Sache, Was nicht ſo viel heißt, jedes Brod ſei Chriſtus, ſondern kein Brod ſei Chriſtus, alſo auch das euchariſtiſche nicht; dieſe Auslegung fordert ihr Idealismus. Denn obgleich ſie Pantheiſten waren, hielten ſie doch die Materie nicht ſchlechthin für den Geiſt, und umgekehrt. Gott an ſich iſt ihnen die Indifferenz von beiden, aber in ſeiner Offenbarung iſt beides verſchieden, und wenn ſie nach den Acten der Pariſer Synode vom Jahre 120[illegible] ſagten, Was ſchon vorher dageweſen, werde durch die Conſecrationsworte nur als daſeiend angedeutet, ſo verſtanden ſie Das wohl nicht von irgend etwas Aeußerem, ſondern von dem in ihnen Vorhandenen; ſie meinten, daß ſie nicht erſt durch das Abendmahl göttliche Kraft und göttliches Weſen erhielten, ſondern es werde ihnen nur in den Conſecrationsworten geſagt, daß ſie göttliche Weſen ſeien. Beſonders nannten ſie den Papſt, als den Repräſentanten der Aeußerlichkeit, den Antichriſt und

annahm, daß Gott allein Alles in ihm wirke, einen rechten Begriff vom Geiste haben, von Recht und Gerechtigkeit, deren Quelle er in einem von ihm substanziell verschiedenen Wesen fand?

Aus dieser Darstellung wird Herr Baur ermessen können, ob auch nur irgend eine Verwandtschaft zwischen diesen Pantheisten und den Katholiken stattfindet. Die Verwandlungslehre ist eine ewige Protestation gegen allen Pantheismus, wie ich in der Symbolik gesagt habe; Gott wird als absoluter Herr der Natur dargestellt, der, wie er Alles aus Nichts, d. h. nicht aus seinem Wesen, geschaffen hat, dem gegenüber also alle Creatur Nicht-Wesen Gottes ist, so auch in absoluter Herrschaft über sie verfügen, sie verwandeln kann. Gerade die Verwandlungslehre ist darum schon ihrer Bedeutung nach die Negation «aller Vermischung des Göttlichen mit dem Materiellen;» aber sie ist Dies auch ihrem concreten Inhalte nach, indem ja gerade das Materielle, das Brod und der Wein, als mit Christus im Abendmahle seiend verneint wird; nur Christus, keine andere Substanz soll die Vermittlung seines Genusses sein; wie das Göttliche in ihm die Menschheit zu seinem Organ aufgenommen hat, so soll gerade auch nur die Menschheit Christi die bleibende Vermittlung zwischen uns und der Gottheit sein, kein Brod und kein Wein an sich. Da die Offenbarung Gottes in der Menschheit die vollkommenste und höchste ist, so soll gerade auch Nichts, was niedriger wäre, als der Mensch, der Offenbarer seines Daseins unter uns mehr sein. Daher wird Christus, nicht Brod und Wein, dargeboten, die darum allerdings zu substanzlosen Accidenzien herabsinken, zu einem Schleier, aber nur zu jenem, der *überhaupt uns in* diesem endlichen Leben das höhere

ſeres Inſtitut, in dem ſich uns Göttliches in irdiſchen Formen darbietet, als Uebung in der Demuth und im Gehorſam gegen Gott betrachtet wird, als ſchmerzliche Erinnerung an den Sündenfall, da vor demſelben der Geiſt unvermittelt durch ſolche ſinnliche Behelfe Gotteskraft empfangen hätte, und directe gegen Geiſtesverwandte des Amalrich wird gerade Dies auch in den Sacramenten von den Theologen hervorgehoben. Die Innerlichkeit dieſer Secten war dagegen grenzenloſer Egoismus, darum in ihrem Weſen ſchon verpeſtet, und in ihren Folgen geradezu antinomiſtiſch! weil ſie die Beſchränkung des Geiſtes auf ſich ſelbſt für inneres Leben hielten, fehlte ihnen die Hingebung an den äußeren Chriſtus, ſie ſchämten ſich in ihrem vermeintlichen inneren Reichthume des geſchichtlichen Erlöſers, der als ein durch Gottes Gnade Geſchenkter, von Auſſen Kommender beſchrieben wird, und darum auch der äuſſeren Inſtitute, die nicht blos an die Armuth des Menſchen

erklärt er dieſelbe für einen höchſt verwerflichen Indifferentismus, da ſie einer beſtimmten Anordnung Chriſti entgegen ſei; eine nicht befremdlich klingende Erklärung, denn es wiederholt ſich gar oft im Leben, daß der Menſch, je indifferenter er im Weſentlichen iſt, deſto differenter im Außerweſentlichen ſich zeigt. Es gibt nicht wenige Proteſtanten, die um Alles in der Welt ihre Stirne nicht mit einem Kreuze bezeichnen würden, weil die Apoſtel dieſe Sitte nicht gekannt hätten; die aber die Lehre vom Kreuze gleichgültig an ſich und Andern miſſen, obgleich ſie ſo klar von denſelben vorgetragen wurde. Dann ſchließt er dieſen Punct mit Luthers Worten: «Sic in aeternum disjungimur et contrarii invicem sumus!» In aeternum! Mir bangt in der tiefſten Bruſt bei dieſen Worten. In *aeternum* alſo! Dies will viel, will ſehr viel ſagen! In *aeternum!* Um keinen Preis in der Welt möchte ich alſo ſprechen, aber — «du ſageſt es!»

Viertes Capitel.

Von der Kirche.

§. 75.

Herr Baur beſtreitet den von mir feſtgeſetzten weſentlichen Unterſchied der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche.

Herr Baur bringt zuerſt die Differenz zur Sprache, die ich zwiſchen der proteſtantiſchen und katholiſchen Auffaſſungsweiſe der Kirche gefunden. Ich habe meine wiſſenſchaftliche Anſicht dahin ausgeſprochen, daß die Differenzen in dieſem Artikel auf den kurzen Ausdruck zurückgebracht werden könnten, nach dem katholiſchen Dogma gehe die unſichtbare Kirche aus der ſichtbaren hervor, während der lutheriſche Begriff von der Kirche

[redacted]

Das ganze Räthſel löſt ſich aber dadurch, daß Herr Baur die heil. Schrift als etwas Aeußeres und Sichtbares mit der ſichtbaren Kirche verwechſelt, gleich als wäre die Bibel eine Kirche, und darum ſchließt, weil auch Luthern mittels jener die Belehrung von Außen zugekommen ſei, ſo ſei auch nach ihm die ſichtbare Kirche vor der unſichtbaren geweſen, ſo daß nach der Natur der Sache kein Unterſchied der Confeſſionen hierin beſtehe! Dies iſt Herrn Baur um ſo entſchiedener, als es nach ſeiner Meinung S. 322. nichts Bekannteres gibt, als die Wahrheit, welche ich mir erſt den Proteſtanten beibringen zu müſſen das Anſehen gebe, daß nämlich das Evangelium immer von Außen her ſei angekündigt worden, von Chriſtus den Apoſteln, von den Apoſteln ihren Schülern u. ſ. w. Dies habe Luther niemals geläugnet; auch er habe er es von außen her — aus der heil. Schrift!

Hier alſo liegt der Knoten; von Perſonen, welche Chriſtus als von ihm Gehaltene und unter ſeinem beſonderen Schutze Stehende mit der Gründung und Verbreitung des Reiches Gottes beauftragt, und welche auch ihrerſeits unter denſelben Bedingungen wieder Anderen die Sendung gegeben, kömmt Herr Baur, um auch Luthern das Evangelium zukommen zu laſſen, — auf ein Buch, nimmt dieſes = ſichtbare Kirche, macht nun den Schluß, daß es alſo hierin bei den Proteſtanten gerade wie bei den Katholiken gehalten werde, und zeihet mich der Begriffsverwirrung, wenn ich nicht gerade ſo wie er zu ſchließen geneigt bin! Wenn man aber von ſendenden und geſendeten Perſonen ausgeht, muß man nicht mit einem Buch enden und dieſes jenen gleichſtellen; denn ich *frage: Wer hat denn* Luthern geſendet? Wer hat ihn

beauftragt, das Evangelium zu verkünden, und dadurch die Bürgſchaft gegeben, daß ſein aus der heil. Schrift herausgefundenes Evangelium das Evangelium Jeſu Chriſti ſei? Wohl wird Herr Baur am Ende nichts Anderes erwiedern wollen, als: ſein Geiſt trieb ihn an, zu thun, wie er that; die Art, in der ſich das Evangelium in ſeinem Innern abſpiegelte, beſtimmte ihn gegen die beſtehende ſichtbare Kirche aufzutreten, und ſo aus dem in ihm auftauchenden Unſichtbaren eine neue äußere kirchliche Welt zu erbauen.

Um mehr in die Sache einzugehen: weil Herr Baur auch bei den Proteſtanten eine ſichtbare Kirche wahrnimmt, und bei den Katholiken auch eine, ſo glaubt er, in dieſer Beziehung laufe am Ende Alles auf Eins hin. Der Unterſchied beſteht aber darin; die Katholiken lehren, Chriſtus hat eine ſichtbare Kirche geſtiftet, und dieſe mit der Bewahrung und Fortpflanzung

[redacted]

die ihr widerſpricht, und ſofern ſie ihr widerſpricht, iſt von vorneherein, den Katholiken zufolge, nicht die Lehre Jeſu Chriſti. Begreifen wir nun unter der unſichtbaren Kirche die Geſammtheit der lebendig Gläubigen und mit Chriſtus in Lebensgemeinſchaft Stehenden, woher könnten ſie nach derſelben Betrachtungsweiſe entſtanden ſein, als aus der ſichtbaren Kirche, die ſo gewiß vor ihnen iſt, als die Erzeuger vor den Erzeugten ſind? Daß Dies auf die lutheriſche Kirche nicht anwendbar ſei, und daß ſie, im Fall es dennoch irgend angewendet werden will, in unauflösbare Widerſprüche mit ſich ſelbſt gerathen, iſt keinem Zweifel zu unterwerfen, wie wohl Alle zugeſtehen. —

Die Auctorität Luthers war die heil. Schrift, ſagt Herr Baur; in der That berief ſich Luther auf dieſelbe. Es kömmt nun aber darauf an, welche Auctorität er dafür hatte, daß er die heil. Schrift richtig ausgelegt habe. Da hierauf Alles ankömmt, ſo muß ich wohl die Sache ein wenig erörtern. Wenn Chriſtus auf die heil. Schriften des alten Bundes verwies, um ſeinen Charakter als Gottesgeſandten darzuthun, da dieſelben von ihm zeugten, und nun Jemand die Schrift durchforſchte — aber in derſelben den Jeſus von Nazareth nicht als den Meſſias angezeigt fand; ſo ſtützte ſich dieſer Jemand auf die Auctorität der heil. Schrift. Auch Jeſus that es; es fragte ſich nun, Weſſen Auslegung die richtige ſei. Ohne Zweifel wird Jeſus die einzelen Stellen einer näheren Erörterung unterworfen, die verſchiedenen Ausſagen des alten Teſtaments über den Meſſias zuſammengefaßt, und daraus die nöthigen Ergebniſſe abgeleitet haben; allein dieſe, die als eine Erzeugung des individuellen Urtheils erſchienen, anerkannte der Jude nicht, der ganz andere *Schlüſſe aus denſelben* Stellen zog. Weſſen Schriftaus-

legung war also die richtige? Jesus konnte sagen: «die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, und die Todten stehen auf; und überhaupt: wenn ihr meinen Worten nicht glaubt, glaubet meinen Werken.» Jetzt nahm die Sache eine andere Wendung. Jesus erwies sich durch seine Thaten als einen Gottesgesandten, als einen göttlich Beauftragten, dessen Auctorität über die richtige Interpretation der heil. Schrift entschied, so also, daß Gott sich selbst in seinem Gesandten darüber aussprach, wie die von ihm den Juden gegebene Schrift zu verstehen sei. Die Auslegung Jesu war als eine objective, als eine ganz authentische erwiesen, und die seines Gegners als eine so subjective, daß sie sich zugleich als eine irrthümliche und verkehrte darstellte. Allerdings war auch jetzt der Jude noch nicht genöthigt, vielweniger gezwungen, zu glauben; denn der Glaube, ein Act der Freiheit, kann in gar keiner Weise aufge-

gemacht hatten, so konnten die Apostel wohl mit Recht sagen: zeige die Vollmacht auf, die du vom Herrn empfangen hast; hast du aber keine, mit welchem Rechte setzest du dich uns entgegen, die wir sie empfangen haben mit dem sie besiegelnden heiligen Geiste? Offenbar hatten auch sie nun das Recht, die Auffassung des Cerinthus nicht blos eine subjective Meinung (die wohl auch neben der ihrigen bestehen könnte) zu nennen, sondern sie geradezu als der Lehre Christi entgegen zu verwerfen, durch ihre Auctorität allein, mit der sie bekleidet waren.

Die Ueberlieferung einer äusseren Offenbarung ist nothwendig an dieselben Gesetze gebunden, unter welchen die Offenbarung gegeben wurde. Wie die Bürgschaft für den göttlichen Ursprung einer Lehre an die Auctorität der Person, die sie überbringt, geknüpft ist, so kömmt es auch bei der Bestimmung des Sinnes dieser Offenbarung in einzelen streitigen Fällen abermal auf die Auctorität derjenigen Personen an, auf die der Stifter seine Auctorität übertragen hat. Denn betrachtet man sie lediglich unter dem Gesichtspuncte von Menschen, die irren können, deren Urtheil also in keinem Falle mehr Werth, als das eines jeden Anderen hat, so heißt Dies eben läugnen, daß ihnen Auctorität übertragen sei; diese Läugnung aber hebt die Auctorität des Geoffenbarten selbst wieder auf, weil die Bestimmung des Sinnes desselben dem subjectiven Urtheile anheimfällt, der Sinn also zweifelhaft, und darum der Zweck, eine Lehre unter göttlicher Bürgschaft zu geben, vereitelt wird. Die Offenbarung fand doch nur um des Geoffenbarten willen statt, und die Form diente dem Inhalte; Was könnte es also nützen, wenn Alle zwar darüber einig sind, daß eine Offenbarung Gottes in Christo stattgefunden

habe, der Inhalt ſelbſt aber nicht mit abſoluter Gewißheit zu beſtimmen wäre? So muß alſo die Auctorität des Offenbarers auf ſeine Stellvertreter übergehen, indem wir im entgegengeſetzten Fall, wenn nämlich das ſubjective Urtheil entſcheiden ſoll, vollkommen wieder dort anlangen, von wo wir ausgegangen ſind, als wir uns Jeſus ohne Wunder über ſeine Meſſiaswürde mit einem Juden im Verkehre dachten. Ganz dieſelbe Vollmacht nun, deren ſich die Apoſtel erfreuten, hinterließen auch ſie, ſo behauptet die katholiſche Kirche, dem von ihnen eingeſetzten Epiſkopate, ſo daß durch deſſen organiſche Thätigkeit dieſelben Functionen ausgeübt werden ſollten, die jenen übertragen waren.

Wenn nun Luther die heilige Schrift auslegte, welche Gewähr hatte alſo er für ſich gegen eine ihm widerwärtige, und durch alle Inſtanzen der gelehrten Unterſuchung hindurch geführte Erklärung derſelben aufzuweiſen? Mich dünkt keine andere, als die innere Befriedigung, die ihm

gemacht hatten, ſo konnten die Apoſtel wohl mit Recht ſagen: zeige die Vollmacht auf, die du vom Herrn empfangen haſt; haſt du aber keine, mit welchem Rechte ſetzeſt du dich uns entgegen, die wir ſie empfangen haben mit dem ſie beſiegelnden heiligen Geiſte? Offenbar hatten auch ſie nun das Recht, die Auffaſſung des Cerinthus nicht blos eine ſubjective Meinung (die wohl auch neben der ihrigen beſtehen könnte) zu nennen, ſondern ſie geradezu als der Lehre Chriſti entgegen zu verwerfen, durch ihre Auctorität allein, mit der ſie bekleidet waren.

Die Ueberlieferung einer äuſſeren Offenbarung iſt nothwendig an dieſelben Geſetze gebunden, unter welchen die Offenbarung gegeben wurde. Wie die Bürgſchaft für den göttlichen Urſprung einer Lehre an die Auctorität der Perſon, die ſie überbringt, geknüpft iſt, ſo kömmt es auch bei der Beſtimmung des Sinnes dieſer Offenbarung in einzelen ſtreitigen Fällen abermal auf die Auctorität derjenigen Perſonen an, auf die der Stifter ſeine Auctorität übertragen hat. Denn betrachtet man ſie lediglich unter dem Geſichtspuncte von Menſchen, die irren können, deren Urtheil alſo in keinem Falle mehr Werth, als das eines jeden Anderen hat, ſo heißt Dies eben läugnen, daß ihnen Auctorität übertragen ſei; dieſe Läugnung aber hebt die Auctorität des Geoffenbarten ſelbſt wieder auf, weil die Beſtimmung des Sinnes deſſelben dem ſubjectiven Urtheile anheimfällt, der Sinn alſo zweifelhaft, und darum der Zweck, eine Lehre unter göttlicher Bürgſchaft zu geben, vereitelt wird. Die Offenbarung fand doch nur um des Geoffenbarten willen ſtatt, und die Form diente dem Inhalte; Was könnte es alſo nützen, wenn Alle zwar darüber einig ſind, daß eine Offenbarung Gottes in Chriſto ſtattgefunden

habe, der Inhalt selbst aber nicht mit absoluter Gewißheit zu bestimmen wäre? So muß also die Auctorität des Offenbarers auf seine Stellvertreter übergehen, indem wir im entgegengesetzten Fall, wenn nämlich das subjective Urtheil entscheiden soll, vollkommen wieder dort anlangen, von wo wir ausgegangen sind, als wir uns Jesus ohne Wunder über seine Messiaswürde mit einem Juden im Verkehre dachten. Ganz dieselbe Vollmacht nun, deren sich die Apostel erfreuten, hinterließen auch sie, so behauptet die katholische Kirche, dem von ihnen eingesetzten Episkopate, so daß durch dessen organische Thätigkeit dieselben Functionen ausgeübt werden sollten, die jenen übertragen waren.

Wenn nun Luther die heilige Schrift auslegte, welche Gewähr hatte also er für sich gegen eine ihm widerwärtige, und durch alle Instanzen der gelehrten Untersuchung hindurch geführte Erklärung derselben aufzuweisen? Mich dünkt keine andere, als die innere Befriedigung, die ihm seine Auslegung immer noch gewährte, oder wie er sich ausdrückte, die Salbung des heiligen Geistes, seine subjective Gewißheit. Eine äussere göttliche Auctorität hatte er nicht für sich, denn daß er von den Aposteln nicht bestellt worden sei, bedarf wohl keines Beweises, da fünfzehn Jahrhunderte zwischen ihnen und ihm in der Mitte liegen; und daß er keine Wunder zur Bestätigung seiner höheren Sendung verrichtet habe, ist wohl auch unbestritten. Von der katholischen Kirche, deren Auctorität auf dem den Aposteln in ununterbrochener Reihenfolge succedirenden und in die Vollmachten derselben eingetretenen Episcopate ruht, empfing er die Sendung auch nicht, da er gegen ihn auftrat, und sogar läugnete, daß Christus eine sichtbare Kirche, die seine Auctorität vertrete, gegründet

habe. Der Sinn der heiligen Schrift, den er durch seine Auslegung fand, hatte also nur so viel Werth, als sein subjectives Urtheil, und er setzte sich, wenn er darauf bestand, in einen Widerspruch mit der Natur einer äusseren, auf Auctorität gegründeten Offenbarung. Die Uebereilung, deren ich mich in diesem Schlusse schuldig machen soll, wird mir Herr Baur wohl künftig noch nachweisen, und mich nicht blos der Uebereilung anklagen; er wird mir beweisen, daß das Urtheil eines Lesers oder Auslegers der heiligen Schrift unmittelbar das Urtheil der heiligen Schrift selbst sei; denn nur in diesem Falle ist mir bewiesen, daß die Berufung auf die heilige Schrift schlechthin mit der Berufung auf eine äussere Auctorität identisch sei, und ein bloser Schriftbeweis mit der Natur einer äussern Offenbarung in Harmonie stehe. Ist aber Dieses nicht zu beweisen, sollte vielmehr erweislich sein, daß das Urtheil, wodurch sich Jemand, der nur auf sich selbst steht, den Sinn der heiligen Schrift bestimmt habe, ein Act seines Geistes sei, etwas rein Subjectives, so behaupte ich, daß durch die Berufung auf die heilige Schrift allein einer äussern Offenbarung nicht entsprochen werde, weil diese, wie sie ursprünglich durch eine sichtbare lebendige Auctorität gegeben wurde, fortwährend auch der Vermittelung durch eine sichtbare Auctorität bedürfe, wenn anders eine sichere Bürgschaft, ihren wahren Inhalt nicht zu verlieren, d. h. die Offenbarung selbst nicht unnütz und zwecklos zu machen, vorhan-

Göttlichkeit der katholiſchen Ki
Manches in Ordnung zu brin
ausſtellt, was denn Herr B
er ſcheint bei dem erſten Anb
weiſen, aus denen erkennbar i
offenbarte Lehre eine wirklich g
und Proteſtanten ſind aber ni
keit, ob und wie erkannt werd
ſtenthum göttlich, d. h. göttliche
barung Gottes ſei; ſondern d
die Merkmale ſeien, daß wir
ſeitiger Anerkennung ihrem Urſ
barte iſt, auch wirklich beſitzen,
und vollſtändige Lehre des Lehre
feſſionen als einen Gottesgeſa
erkennen können. Der Beweis de
geliums oder der chriſtlichen R
chriſtliche Religionen geführt; der

Aber Was Herr Baur einen objectiven Beweis für die Göttlichkeit des Evangeliums nennt, ist nun selbst auch wieder sehr dunkel; er erklärt sich zwar dadurch, daß er den objectiven Beweis dem Beweis aus inneren und äußeren Gründen gleichsetzt, aber diese zwei Reihen von Gründen erklärt er hierauf durch ein sehr wunderliches «oder;» er sagt nämlich: «oder durch das in demselben (Evangelium) sich aussprechende Zeugniß des heiligen Geistes, und das ihm im Innern des Menschen entgegenkommende Zeugniß des Geistes.» Hierin liegt kein objectiver Beweis; denn das Zeugniß des Geistes im Innern des Menschen, der dem Zeugniß des heiligen Geistes im Evangelium entgegen kömmt, ist das allersubjectivste, obgleich es an seinem Orte volle Bedeutung hat. Niemals nämlich können wir uns dem Evangelium von Herzen hingeben, es wahrhaft als das Wort aus Gott umfassen, ohne das Zeugniß des heiligen Geistes, d. h. ohne seine Erleuchtung; wir fragen aber hier ob der rechte und wahre heilige Geist es sei, der dieses Zeugniß gegeben hat. Noch weniger ist in dieser gegenseitigen Bezeugung, die ein rein innerer Vorgang ist, ein äußerer Beweis enthalten, den doch Herr Baur auch verlangt.

Ich werde mich also schon hier ins Mittel legen müssen, um die Sache klar zu machen. Die äußeren Beweise liegen in der Auctorität des Lehrers, d. h. in den äußeren Thatsachen, in den Creditiven, wodurch Gott Jemanden für seinen Gesandten erklärt (Wunder, Weissagung u. s. w.), die inneren in der Wahrheit seiner Lehre, in der Angemessenheit derselben zu den geistigen Bedürfnissen des Menschen u. s. w. Nach diesen Bestimmungen mußte also Herr Baur:

ſelbſt, d. h. durch die inneren und äußeren Gründe, die ſeine Göttlichkeit beweiſen, oder durch das in demſelben ſich ausſprechende Zeugniß des heiligen Geiſtes, und das ihm im Inneren des Menſchen entgegenkommende Zeugniß des Geiſtes in ſeiner Göttlichkeit ſoll erkannt werden können.» Bei dieſer Stelle iſt (um von den Merkmalen der Göttlichkeit der katholiſchen Kirche noch abzuſehen) vorerſt Manches in Ordnung zu bringen, ehe ſich nur klar herausſtellt, was denn Herr Baur eigentlich will; denn er ſcheint bei dem erſten Anblick die Merkmale nachzuweiſen, aus denen erkennbar iſt, daß eine vorgeblich geoffenbarte Lehre eine wirklich geoffenbarte ſei. Katholiken und Proteſtanten ſind aber nicht darüber in Uneinigkeit, ob und wie erkannt werden könne, daß das Chriſtenthum göttlich, d. h. göttlichen Urſprungs, eine Offenbarung Gottes ſei; ſondern darüber, welches für uns die Merkmale ſeien, daß wir die Lehre, die nach beiderſeitiger Anerkennung ihrem Urſprung nach eine geoffenbarte iſt, auch wirklich beſitzen, oder: wie wir die ächte und vollſtändige Lehre des Lehrers, der ſich beiden Confeſſionen als einen Gottesgeſandten ausgewieſen hat, erkennen können. Der Beweis der Göttlichkeit des Evangeliums oder der chriſtlichen Religion wird gegen nichtchriſtliche Religionen geführt; der Beweis der Göttlichkeit einer gewiſſen Auffaſſuug des Evangeliums aber, gegen chriſtliche Confeſſionen und Secten.

Wie nun Herr Baur behauptet, daß die Göttlichkeit des Evangeliums objectiv aus ſich ſelbſt, d. h., wie er ſagt, durch die inneren und äußeren Gründe, die ſeine Göttlichkeit beweiſen, erkannt werden könne, ſo muß er auch die Göttlichkeit ſeiner Confeſſion aus inneren und äußeren Gründen beweiſen.

ihre Lehre; hier aber suchen wir eine äußere Auctorität dafür, daß Jemand diese habe; kurz: eine Auctorität für die Richtigkeit der Auslegung. Somit ergibt sich, daß, wenn auch die Auctorität der Schrift eine äußere göttliche ist, und zugegeben wird, daß sie mit der allerseits anerkanten Auctorität Christi zusammenfällt, diese Auctorität noch nicht für eine bestimmte Auslegung der heiligen Schrift benutzt werden kann.

Auf das Zeugniß des heiligen Geistes im Menschen wird sich Herr Baur jetzt, nachdem wir genau die inneren und äußeren Kriterien auseinander gehalten haben, selbst nicht mehr berufen wollen. Zudem hat sich dieses Zeugniß, selbst wenn es sich um die wichtigsten Lehren handelte, anders in den zürchischen, anders in den wittenbergischen Reformatoren vernehmen lassen, und abermal anders in den genfischen; noch anders in den Wiedertäufern, und wieder anders in den Schwenkfeldianern, und Quäkern und Inspirirten jeder Art. Ich sollte aber fast glauben, daß das Zeugniß des heiligen Geistes überall sich nicht widersprechen könne, und selbst wenn man anzunehmen geneigt wäre, daß sich in allen Parteien Etwas vom heiligen Geist verspüren lasse, so fand er doch (Was sich aus seinen widersprechenden Aussagen ergibt) überall solche Hemmungen in dem Menschlichen, daß er sich nirgends klar und rein, ja überall nur sehr getrübt offenbaren konnte. Hierin ist also kein Schein von Uebergang aus dem subjectivsten Wesen in eine Objectivität wahrzunehmen.

Doch auf ein äußeres Kriterium verzichtet ja der Protestantismus schon dadurch schlechthin, daß er die Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen nennt, d. h. der *innerlich mit Christus* wahrhaft Verbundenen, von welcher

1) die äußeren Kriterien für die Göttlichkeit ſeiner Confeſſion bezeichnen. Wie mag er ſich nun nach obiger Stelle die äußeren Kriterien gedacht haben?

Herr Baur ſcheint unmittelbar aus der Göttlichkeit des Chriſtenthums die Göttlichkeit ſeiner Confeſſion abzuleiten, und alſo zu ſchließen: die Katholiken geben den Proteſtanten zu, daß die heilige Schrift die Lehre Chriſti enthalte; nun aber iſt die Lehre der Proteſtanten aus der heiligen Schrift entnommen, ſie iſt alſo Eins mit der Lehre Chriſti, und folglich hat auch die Lehre der Proteſtanten die Auctorität Chriſti für ſich, ſo daß die äußere Auctorität Chriſti eben auch die äußere Auctorität für die Lehre der Proteſtanten iſt[1]). Hiermit werden wir aber auf das oben bereits Verhandelte zurückgetrieben, worin Herr Baur ſehr ungenügend erfunden wurde; denn er mußte ja, um eine äußere Auctorität für ſeine Auffaſſung der Lehre Chriſti zu gewinnen, beweiſen, daß das Urtheil, durch welches der beſtimmte Sinn, den die Proteſtanten in der Schrift finden, keinen blos ſubjectiven, und darum vielleicht unwahren Gehalt, ſondern die Auctorität Chriſti für ſich habe. Wir verlangen ja hier keinen Auctoritätsbeweis für die Göttlichkeit der Lehre Chriſti, ſondern dafür, daß die Proteſtanten die Lehre Chriſti, wie ſie vorgeben, beſitzen: kurz, wir verlangen keine göttliche Auctorität für die Lehre Chriſti, ſondern die göttliche Auctorität Chriſti für die Lehre der Proteſtanten. Die heilige Schrift, Das gebe ich freilich vorläufig zu, hat Auctorität; aber Wer die Schrift hat, hat noch nicht

1) S. 326 ff. ſcheint Herr Baur etwas Aehnliches zu ſagen, wenn er die wahre Lehre als *externa nota* der Kirche bezeichnet!!

Baur von der katholischen Kirche völlig abstrahire, und aus den Principien einer unsichtbaren Kirche heraus zum äußeren Beweis für die Göttlichkeit der heiligen Schriften und ihrer Eingebung von oben gelange, denn auch diese nehmen die Reformatoren und die Bekenntnißschriften seiner Kirche an. Herr Baur steht nicht an S. 353. zu entgegnen, daß er diese Aechtheit und Inspiration aus den Zeugnissen der alten kirchlichen Schriftsteller erweise, also wohl eines Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, die unmittelbare Schüler der Apostel gewesen, eines heiligen Justin und Melito, die noch in der ersten Hälfte, denen eines heiligen Irenäus, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gelebt hat u. s. w. Hiebei aber läßt Herr Baur wohl abermal den entscheidenden Gesichtspunct außer Acht, allerdings mit den meisten Theologen seiner Confession; denn wir fragen ja hier nicht nach einem, wie immer beschaffenen, äußeren Beweis, sondern nach einem äußeren Beweis, der eine höhere Bürgschaft gewährt, kurz nach einem äußeren Beweis von göttlicher Auctorität. Eine blos menschliche Auctorität, gesetzt auch, sie sei nicht übel beschaffen, wird Herr Baur doch nicht zur Stütze einer göttlichen machen wollen, und die Seltsamkeit des Schlusses: «ich glaube auf eine unfehlbare Weise, daß diese Auctorität göttlich sei, weil ein Mensch es mir verbürgt,» wird mir von seinem kritischen Urtheile wohl ohne allen Zweifel zugegeben; denn es müßte ja die Bürgschaft des Menschen selbst zuerst eine unfehlbare sein, um einen unfehlbaren Glauben darauf zu gründen. Auch wird Herr Baur den oben mitgetheilten Schluß nicht haltbarer finden, wenn wir statt «weil ein Mensch *es mir verbürgt*» setzen: «weil zehn, zwanzig, hundert,

es kein äußeres ſicheres Kriterium gibt. Ließe ſich aber auch ein ſolches finden, ſo folgte noch keineswegs, daß ſie durchaus die rechte Lehre beſitzen, denn ſie könnten ja wohl chriſtliche Wahrheiten in ſich aufgenommen haben, durch welche ihnen ein Zugang zu Chriſtus eröffnet wurde; ob ſie ſich aber die ganze, ächte chriſtliche Wahrheit angeeignet hätten, folgte ohne ein äußeres Zeugniß, das Chriſtus für ſie ablegte, immer noch nicht. Wie kömmt alſo Herr Baur dazu, von äußeren Kriterien für die Wahrheit ſeiner Confeſſionslehre zu ſprechen, und welche ſind ſie? Ich weiß es nicht.

2) Was die inneren Kriterien für die Göttlichkeit ſeiner Confeſſion betrifft, ſo hat Herr Baur dieſelben ſelbſt ſehr unzureichend gefunden, indem wir bisher überall geſehen haben, daß er ſeine Confeſſionslehre aufgibt, und blos die Worte derſelben vertheidigt, denſelben aber einen Sinn, oder doch Etwas der Art, aus der neueren Zeit unterſchiebt. Hieraus aber läßt ſich ſchließen, daß es ihm mit den äußeren Kriterien der Göttlichkeit auch nicht gar ſonderlich ernſt könne geweſen ſein; denn Was ſich Einem von außen her als göttlich erweißt, kann man doch von innen nicht als ungöttlich betrachten.

In dem Bisherigen habe ich dem Herrn Baur zugegeben, daß die Proteſtanten die ächte heilige Schrift beſitzen, und auch daß ſie göttliche Auctorität habe. Aber, wie kömmt Herr Baur dazu, alles Dies ſo geradezu anzunehmen, und «Wort Gottes, Evangelium» für gleichbedeutend mit dem geſchriebenen Wort Gottes, und den Evangelien u. ſ. w. zu ſetzen? Hier, wo es ſich gegen die katholiſche Kirche darum handelt, ob es eine ſichtbare Kirche gebe, verlange ich, daß Herr

mit den Katholiken verehrten. Warum ziehen denn nun doch auch die Protestanten die Zeugnisse der katholischen Schriftsteller den Zeugnissen der Schriftsteller jener Parteien vor, und geben auch so gar Nichts auf die Aussagen der letzteren? Wer bürgt denn dafür, daß die katholischen Schriftsteller nicht sehr parteiisch waren, «mit unreiner Stimmung des Gemüths zu ihren Untersuchungen gingen,» «unlautere Darstellungen» in jenen Schriften gaben, die sie gegen die genannten Parteien anstellten, allerlei «Stratageme» ausführten, sehr «zweideutig» redeten, und uns «im Ganzen eine Invective» gegen dieselben hinterließen?

Daß diesen katholischen Schriftstellern den religiösen Parteien des zweiten und des dritten Jahrhunderts gegenüber nicht recht zu trauen, die letzteren dagegen doch nicht so geradezu zu verwerfen seien, sollte Herr Baur auch aus inneren Gründen glaublich finden. Denn auch sie erkannten die heilige Schrift für die einzige Quelle und Richterin in Glaubenssachen, verwarfen die kirchliche Tradition, die Lehre von einer sichtbaren durch Christus gestifteten Kirche, und ihre Auctorität [1]), so daß Herr Baur nicht anstehen wird, diese ihre Bestrebungen für höchst vernünftig, und einem einfältigen Irenäus und dergleichen «katholischen Heiligen» mit deren Heiligkeit, wie Herr Baur meint, es so lar genommen wurde, gegenüber, für sehr gescheidt zu halten, und ein gutes Präjudiz für sie daraus zu schöpfen. Forscht Herr Baur noch weiter nach, so wird er auch entdecken, daß die von den katholischen Schriftstellern

1) In der Schrift «von der Einheit in der Kirche» habe ich ausführlich die hierher einschlagenden Grundsätze der Gnostiker, Manichäer u. A. entwickelt.

bekämpften Parteien auch der proteſtantiſchen Lehre von dem allein ſeligmachenden Glauben nicht ſo ferne ſtanden, und daß ſie ſeinen Ausdruck «dürre Wüſte der guten Werke und des opus operatum» höchlich gebilligt haben würden. Denn ausdrücklich lehrten z. B. die Simonianer: «daß nicht durch gute Werke, ſondern durch die Gnade allein die Seligkeit zu erhalten ſei»[1]), und beinahe ſämmtliche gnoſtiſche Parteien ſtimmten hiemit überein. Was lehrten dagegen die katholiſchen Schriftſteller, dieſe ſonderbaren Heiligen? Von Juſtin, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes und Methodius an, bis auf Athanaſius, Baſilius, Gregor von Nyſſa und Nazianz, Chryſoſtomus und Theodoret in der griechiſchen, und Ambroſius, Hieronymus, Leo und Gregor in der lateiniſchen Kirche herab, wird er überall die ſchwankenden Wagſchaalen des liberi arbitrii, den paſſiven Träger der Gnade, die guten Werke und die Liebe, überhaupt

gültig hält; denn gewiß verwirft er es, wenn sie auch bezeugen, daß Petrus von dem Erlöser zum Haupt der Apostel eingesetzt worden sei, und sein Primat sich auf die römische Kirche vererbt habe; deßgleichen, daß Christus ein unfehlbares Lehramt eingesetzt, und dergl. weiter. Hierin wird Herr Baur ihr Zeugniß für sehr trüglich ausgeben; warum denn nun für so fest und unerschütterlich, wenn sie von den biblischen Büchern und dem inneren Charakter derselben zeugen?

§. 77.

Welche Kriterien der Göttlichkeit die katholische Kirche für sich habe.

Doch nun ist es an der Zeit, Antwort auf die Frage zu geben, die Herr Baur an den Katholiken stellt. Er sagt nämlich in der angeführten Stelle: «Wenn nun aber, ist hier sogleich zu erwiedern, der Katholik deßwegen behauptet, daß die wahre Lehre nur durch die Vermittelung der Kirche erkannt werden könne, so müßte ja auch, Wer die Kirche als die wahre erkennen will, zuvor schon die Idee der wahren Kirche haben, oder ein Merkmal Dessen, wornach er frägt.» Auch hier ist Herr Baur auf ganz verkehrtem Wege; wie er nämlich oben die Kriterien der Göttlichkeit des Christenthums mit den Kriterien der Göttlichkeit seiner Confession, oder überhaupt einer bestimmten Ansicht vom Christenthum verwechselte, so auch hier. Ich muß also auch an diesem Orte wieder daran erinnern, daß beide Confessionen nicht wegen der göttlichen Auctorität Christi und seiner Lehre im Zwiespalte begriffen sind, sondern darüber, welches die festen, sicheren Kriterien seien, die Lehre Christi zu *besitzen; mit einem* Worte: daß sie sich nicht darüber

bekämpften Parteien auch der proteſtantiſchen Lehre von dem allein ſeligmachenden Glauben nicht ſo ferne ſtanden, und daß ſie ſeinen Ausdruck «dürre Wüſte der guten Werke und des opus operatum» höchlich gebilligt haben würden. Denn ausdrücklich lehrten z. B. die Simonianer: «daß nicht durch gute Werke, ſondern durch die Gnade allein die Seligkeit zu erhalten ſei»[1]), und beinahe ſämmtliche gnoſtiſche Parteien ſtimmten hiemit überein. Was lehrten dagegen die katholiſchen Schriftſteller, dieſe ſonderbaren Heiligen? Von Juſtin, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes und Methodius an, bis auf Athanaſius, Baſilius, Gregor von Nyſſa und Nazianz, Chryſoſtomus und Theodoret in der griechiſchen, und Ambroſius, Hieronymus, Leo und Gregor in der lateiniſchen Kirche herab, wird er überall die ſchwankenden Wagſchaalen des liberi arbitrii, den paſſiven Träger der Gnade, die guten Werke und die Liebe, überhaupt die innere Gerechtigkeit als nothwendig zur Seligkeit, kurz alles Das finden, was ihm als ein ſo unwiderſprechliches Zeugniß von einer äußerlichen Auffaſſung des Chriſtenthums erſcheint, ſo daß daſſelbe nur als ein bloſes Accidenz begriffen werden könne. Was können die Zeugniſſe ſolcher äußerlichen, untiefen Menſchen einem einzigen ſo weiſen Mann gegenüber beweiſen, der die Tradition und die Auctorität der Kirche verwarf und zur Einſicht gelangte, daß wir allein durch die Gnade ohne Liebe und ohne Werke gerecht werden? Noch wunderlicher aber ſtellt ſich die Sache heraus, wenn wir erwägen, daß Herr Baur das Zeugniß dieſer katholiſchen Heiligen gerade nur in dem Puncte von der heiligen Schrift für

1) Theodoret. haeret. fab. l. 1. οὐ διὰ ἔργων ἀγαθῶν, ἀλλὰ διὰ χάριτος σώζεσθαι.

sagte: «ich bleibe bei euch, bis an's Ende der Welt;» sie hat aus seinem Munde die Verheißung erhalten: «ich werde den Geist der Wahrheit senden, der bei euch bleiben, und euch in alle Wahrheit führen wird;» ihr wurde gesagt: «wie mich der Vater gesendet hat, sende ich euch;» ihrem Haupte gab der Herr die Versicherung: «du bist Petrus und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen, und die Pforte der Hölle wird sie nicht überwinden.» Diese und ähnliche Worte also, die später in ihrer Mitte nur aufgeschrieben wurden von Männern, die nur sie kennt, denen auch nur sie die gehörigen Prädicate geben kann, und denen außer ihrem Kreise niemals das rechte Prädicat mit einiger Sicherheit zugetheilt werden mag, hat sie selbst vernommen, ebenso wie sie den Herrn und seine Thaten gesehen, und seine übrigen Reden gehört hat; und daß sie sich nach einem noch anderem Beweise umsehen sollte, hieße eben soviel, als Jemanden, der irgend ein Factum in eigener Person wahrgenommen hat, und sich dessen vollkommen bewußt ist, zumuthen, daß er andere Menschen auffordere, ihm selbst zu bezeugen, daß er das Factum wahrgenommen habe; gleich als könnte das von ihm Erlebte dadurch ihm selbst erst gewiß werden, wenn ein Anderer ihm sagte, daß er es erlebt habe. Es gibt keine größere Gewißheit, als die unmittelbare; von unserer eigenen Existenz kann uns Niemand Gewißheit geben, als wir uns selbst. Auch dieses Wissen ist kein mittelbares, sondern ein unmittelbares.

Auch die Traditionsbeweise für die Unfehlbarkeit der Kirche sind nichts Anderes als ewige Wiederholungen des der Kirche unmittelbar Gewissen, durch alle Zeiten *nur wiederkehrende* Berichte über das von ihr vernom-

ſtreiten, ob und wiefern die Lehre Chriſti wahr, ſondern wo und welche die wahre Lehre Chriſti ſei, und welches äußere Kriterium hiefür vorhanden ſein müſſe. Der Katholik ſagt ganz einfach, wie oben ſchon bemerkt iſt: Chriſtus hat eine ſichtbare Kirche gegründet, er hat ein öffentliches, ſichtbares Lehramt eingeſetzt, und dieſem ſeine Auctorität übertragen; für dieſes Lehramt zeugt alſo dieſelbe Auctorität, die für Chriſtus ſelbſt zeugt, und das Urtheil dieſes Lehramtes über den Sinn der Lehre Chriſti hat hienach das Anſehen Chriſti ſelbſt für ſich. Dies iſt die Verbindung, welche die katholiſche Kirche zwiſchen der Auctorität ihrer Lehre und der Auctorität Chriſti aufzuweiſen hat; Dies die äußere Beglaubigung, das Creditiv, das ſie für die Wahrheit ihrer Lehre, d. h. dafür, daß ihre Lehre die Lehre Chriſti ſei, vorzeigt.

Worin, wird nun aber gefragt werden, liegen die Beweiſe für dieſe Betrachtungsweiſe, welche die katholiſche Kirche von ſich ſelbſt hat? Dieſe Frage kann ſo viel bedeuten: wodurch beweiſt ſie vor ſich ſelbſt, daß ſie diejenige ſei, wofür ſie ſich hält? Auf die heilige Schrift wird ſie ſich doch wohl nicht berufen wollen, da ſie ja behauptet, Was heilige Schrift ſei, und welches Anſehen ihr zuſtehe, beruhe auch nur wieder auf dem Zeugniße, das die Kirche gibt; ſie würde ſich alſo, um ſich zu begründen, auf das ihrem Vorgeben nach durch ſie Begründete ſtützen, Was doch ein ſeltſamer Cirkel wäre? Alſo wodurch hat die Kirche die äußere Gewißheit von ihrer eigenen Auctorität? Alles muß zuletzt auf ein unmittelbar Gewiſſes zurückgeführt werden. So iſt auch dieſe Gewißheit eine unmittelbare; die katholiſche Kirche hat aus dem Munde des Herrn ſelbſt vernommen, Was ſie ſein ſolle; zu ihr ſprach er, als er

ihm Verheißungen erhalten zu haben darthun kann. Die Berufung auf die heilige Schrift und die Tradition kann auf dem Standpuncte, auf welchem wir uns hier befinden, nur eine Introduction in die beständige Betrachtungsweise der Kirche von sich selbst und eine Einladung zur ernstlichen Erwägung derselben sein; aber kein Beweis. Mit andern Worten: es ist nur der Beweis möglich, welchen Tertullian in seiner Schrift von den Verjährungen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts mit so großer Meisterschaft entwickelt, und Irenäus schon vor ihm geführt hat. Warum aber kein anderer Beweis möglich sei, ist bereits angegeben; denn die Voraussetzung aller Voraussetzungen kann nicht selbst auch eine Voraussetzung haben.

Ein anderer Standpunct ist der gegen Ungläubige, die die Auctorität Christi und seiner Lehre bestreiten, wovon aber hier die Rede nicht ist.

Schreiten wir sofort zur Würdigung einiger mit dem Gesagten wenigstens in etwelcher Verbindung stehenden Bemerkungen des Herrn Baur's. Er sagt S. 329: «jedes durch die sichtbare Kirche begründete Verhältniß der Abhängigkeit kann nur ein solches sein, das auf der freien Ueberzeugung des Einzelen beruht, und es ergibt sich hieraus für jeden Einzelen in Allem, was sich auf die religiöse Ueberzeugung bezieht, das volle Recht der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von äusserem Zwang. Welchen Werth könnte denn auch an sich schon ein anderes Verhältniß haben, da jeder die Freiheit des Einzelen aufhebende Zwang nur ein äusseres Verhältniß begründen würde, das über das Innere, wodurch allein die Gemeinschaft mit der wahren Kirche vermittelt werden kann, keine *Bürgschaft zu geben* im Stande ist.» Es ist gar nicht

einzusehen, Was hiemit für Eigenthümlichkeiten der protestantischen Ueberzeugung ausgesagt werden, und eine merkwürdige Verkennung des eigentlichen Fragepunctes, um den es sich hier handelt. Von einem äusseren Zwange kann auch bei der katholischen Kirche die Rede nicht sein. Wer zwingt mich, Wer zwingt alle katholischen Würtemberger und sämmtliche deutsche Katholiken sich zur katholischen Kirche zu bekennen? Es ist eine freie Nöthigung, die geistige Ueberzeugung, daß die katholische Kirche eine Stiftung Jesu Christi sei, und seine Auctorität vertrete, Was uns an ihr festhält. Zwischen der Auflegung äusseren Zwanges und der Behauptung, daß eine untrügliche Auctorität nothwendig sei, liegt noch gar Wichtiges in der Mitte. Jesus Christus hat sich, Wer kann es läugnen, als die Auctorität schlechthin bezeichnet; aber damit war noch gar kein Zwang gegeben; und es blieb einem Jeden überlassen, ob er ihm mit Freiheit und Selbstständigkeit folgen wolle oder nicht. Indeß folgt daraus, daß Christus einem Jeden seine Freiheit und seine Selbstständigkeit ließ, mit Nichten, daß deßhalb seine Auctorität unnütz sei. Ebenso verhält es sich auch mit der Auctorität der Kirche.

«Es begreift demnach,» so äussert sich Herr Baur unmittelbar nach dem Angeführten S. 329, «die protestantische Lehre von der Kirche, der Begriff der wahren Kirche, welchen sie aufstellt, und Was sie über das Verhältniß der sichtbaren Kirche lehrt, den höchsten Grundsatz in sich, auf welchem der Protestantismus beruht, den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, oder den Grundsatz, daß jeder Einzele in Allem, was sich auf sein Verhältniß zu Gott und Christus bezieht, keiner äusseren Vermittlung bedarf, weil auch die wahre

die sichtbare Kirche gegebene Vermittlung ihn nur von einer menschlichen Auctorität abhängig machen würde.« In dieser Stelle ist Herr Baur ungemein klar, und würde er sich gleich von Anfang an in dieser Weise ausgesprochen haben, so hätte meine Untersuchung über die Kirche gegen ihn sehr kurz sein können. Diese Stelle sagt, der Christ bedürfe gar keiner Kirche, keines religiösen Unterrichts, keiner frommen Gemeinschaft, und das, Was sich protestantische Kirche nennt, sei ein ganz willkührliches Conglomerat von Individuen, ohne alle tieferen Bedürfnisse der Gemeinschaft, ohne allen höheren Ursprung und Zweck — denn der Mensch soll keiner äusseren Vermittlung bedürfen, in Allem, was sich auf sein Verhältniß zu Gott und Christus bezieht. Von einer solchen Kirche, wie er sie im Sinn hat, sagt Herr Baur mit Recht, daß sie von einer menschlichen Auctorität abhängig mache, denn eine solche hat allerdings keine göttlichen Verheißungen für sich und auch keine göttlichen Aufträge, Christus und seine Lehre der Menschheit zuzubringen, und er hätte nur hinzufügen müssen, daß es der menschlichen Vernunft überhaupt unbegreiflich sei, sich von einer solchen Kirche irgend abhängig zu machen.

Was aber den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit anlangt, so hätte wohl Herr Baur denselben einer schärferen Bestimmung unterwerfen sollen. Denn entweder wird durch diesen Grundsatz nur gesagt, kein äußerer Zwang dürfe den Menschen zum Glauben bestimmen, und ein Jeder habe in religiösen Angelegenheiten dem Ergebnisse treuer Prüfung zu folgen, und dann wüßte ich nicht, Was damit, wie oben gesagt, eigenthümlich Protestantisches ausgesprochen werde; oder es *wird damit gemeint*, die Kirche stelle es einem Jeden

aus der Urſache anheim, zu glauben, Was er für das Beſte halte, weil ſie es nicht wiſſe, nicht wiſſen könne, und nicht zu wiſſen nöthig habe, worin die Eine und wahre Lehre Chriſti beſtehe, und dann iſt ein ſolcher Grundſatz allerdings nicht katholiſch, indem die katholiſche Kirche ſich als die Bewahrerin der Lehre Chriſti anſchaut. Er iſt aber auch nicht proteſtantiſch (ſymboliſch-proteſtantiſch), weil die öffentlichen Bekenntnißſchriften der Lutheraner und Reformirten nur eine gewiſſe Lehre und eine ſehr beſtimmte als die wahre bezeichnet, und jede andere Ueberzeugung als eine irrige verworfen haben.

Sofort wird geſagt, daß eben darum der Proteſtant, weil er von keiner menſchlichen Auctorität abhängig ſein wolle, allein die heilige Schrift als die nothwendige Vermittlung zwiſchen ihm und Chriſtus anſehe. Hiemit ſind wir aber bei den ſchon erledigten Fragen wiederum

ihrer Auslegung des Wortes Gottes auch keine andere genügende Bürgschaft haben, ist es nicht die ungeheuerste aller Anmaßungen, gleichwohl zu sagen, daß sie Gottes Wort verkünden? Es ist ein furchtbares Bewußtsein, einer Gemeinde gegenüber als Auctorität factisch dazustehen, während man sich dieselbe grundsätzlich abspricht; das Verhältniß von hundert und tausend Seelen zu Gott und Christus in der Wirklichkeit zu vermitteln, während der Prediger läugnet, daß es recht sei, und sein Wort für trüglich ausgibt. Dazu kömmt nun noch, daß ebenfalls wieder bei Weitem die meisten Prediger nicht einmal selbst unmittelbar aus der heiligen Schrift schöpfen; denn daß sie jedesmal über einen biblischen Text predigen, und es nicht versäumen, Stellen aus allen Theilen der heiligen Schrift auch im Verlaufe der Predigt anzuführen, stempelt ihre Predigt noch nicht zum Worte Gottes: es kömmt darauf an, daß sie die Lehre und den Sinn Jesu Christi verkünden, nicht darauf, daß sie seine Worte wiederholen. Bei einem Theile der Prediger nun ist Christus durch Wegscheider und Gesenius vermittelt worden; bei einem anderen durch Bretschneider und Röhr, bei noch Anderen durch Paulus (in Heidelberg), bei abermal andern durch Schleiermacher und Hegel, bei sehr wenigen in der neueren Zeit durch Luther und Calvin u. s. w. So kömmt nun Christus zu Denjenigen, die ihn unmittelbar beim Volke vermitteln, so vielfach schon vermittelt an, daß es eine der bemerkenswerthesten Illusionen unserer Zeit ist, wenn behauptet wird, der Protestant werde einzig durch die heilige Schrift in seinem Verhältniß zu Gott und Christus vermittelt.

§. 78.

Herr Baur vindicirt dem Protestantismus Einheit der Lehre.

Aus dem Gesagten ziehe ich nun aber den Schluß: wenn es ein vollkommener Wahn ist, daß jeder Mensch sein Verhältniß zu Gott und Christus aus der heiligen Schrift selbst bestimme, wenn vielmehr von tausend neun hundert und neun und neunzig durch Menschen bestimmt werden, deren Irrthümlichkeit und factischer Widerspruch unter sich selbst in den wesentlichsten Puncten von Seiten der Protestanten nicht geläugnet wird, wenn es eine über alle Kühnheiten hinausgehende Kühnheit eines, nach seinem eigenen Geständniß dem Irrthum wie der Sünde unterworfenen, Menschen ist, zu sagen, er verkünde Gottes Wort, wenn er die Kanzel besteigt, so ist die Nothwendigkeit einer von Christus gestifteten Kirche, die er mit seiner Auctorität ausgerüstet hat, sehr einleuchtend dargethan, vorausgesetzt, daß Christus selbst die Auctorität besitzt. Indem nun der einzele Lehrer die Auctorität der Kirche für sich hat, an deren Lehren er sich strenge hält, darf er es wagen, aufzutreten und zu sagen, er predige Gottes Wort, und eine Gemeinde darf sich nicht scheuen ihn zu hören, und ihm zu folgen, denn er stützt sich nicht auf seine persönliche Weisheit und subjective Einsicht, sondern auf eine göttlich gegebene Objectivität, in die er selbst nur mit Geist und Herz eingegangen ist.

Herr Baur unterwirft hierauf S. 331. einen Ausdruck meiner Symbolik einer Kritik, in der er sagt: «will man den Einzelen, sofern er Glied der Kirche im protestantischen Sinne ist, als eine in sich abgeschlossene, allgenügsame Monade betrachten (S. 398. 1. A. S.

385. 2. A.), so vergesse man nicht, daß, wo Monaden sind, auch eine prästabilirte Harmonie ist. Man müßte ein sehr schwaches Vertrauen zu der sich von selbst aufdringenden objectiven Macht der Wahrheit und der Empfänglichkeit des menschlichen Gemüths für dieselbe, zu dem in der christlichen Kirche waltenden göttlichen Geiste haben, wenn man glauben wollte, die Erkenntniß der christlichen Wahrheit, und die Erforschung des wahren Sinnes der Schrift könne jemals so schwankend und zweifelhaft werden, daß die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens völlig unmöglich wäre.» Herr Baur hätte wohl sagen müssen, wo Gott Monaden haben wolle, prästabilire er auch für sie die Harmonie; wo aber der Mensch eigenmächtig zur Monade sich abschließe, sei auch keine Harmonie prästabilirt, und darum unter den Protestanten keine vorhanden. Was die Empfänglichkeit des menschlichen Gemüths für die Wahrheit betrifft, so ist wohl der Katholik berechtigt, davon zu sprechen; wie aber von einem Systeme aus, welches eine so beschaffene Lehre von der Erbsünde hat, wie wir es beobachtet haben, eine Berufung auf diese Empfänglichkeit gemacht werden kann, ist mir nicht sehr einleuchtend. Stützt sich aber Herr Baur hiebei auf sein System, nach welchem die menschliche Natur wesentlich gerecht ist, so mag er zuvor überhaupt erklären, wie ein so göttliches Wesen nur von der Wahrheit sich je verirren könne. So wenig er aber aus seinem System heraus die Sünde als eine Gott entgegengesetzte Willensrichtung zu erklären im Stande ist, so wenig wird er einen der Wahrheit entgegengesetzten Irrthum durch dasselbe begreiflich machen können. Aus dem Begriff des Bösen, als eines mit der Endlichkeit *und Begrenztheit* des Menschen gegebenen Uebels, d. h.

einer bloſen Unvollkommenheit, läßt ſich auch nur eine unvollkommene, begrenzte Einſicht, aber keine Lüge ableiten. Dann ſpricht er von einem in der Kirche waltenden göttlichen Geiſt, während er S. 328. ſagt, es ſei ungewiß, ob ſich in der ſichtbaren Kirche auch nur Einer zur unſichtbaren Kirche Gehörender, d. h. vom heiligen Geiſt Erleuchteter und ſittlich Verwandelter befinde! Aus ſo beſchaffenen Prämiſſen laſſen ſich, ich geſtehe es, keine großen Erwartungen für die Einheit und Gemeinſchaft des Glaubens ableiten. Sodann iſt aber auch zu erwägen, daß an einer bloſen Einheit und Gemeinſchaft des Glaubens ſehr wenig gelegen iſt, wenn man nicht in der Wahrheit einig iſt, alſo im wahren Glauben. Herr Baur müßte alſo darthun, und zwar nach den Principien ſeiner Kirche, worin das Kriterium der Wahrheit jener Lehre liege, über welche man ſich gemeinſam verſtändigt hätte, d. h. das Kriterium davon, daß es

[redacted]

385. 2. A.), so vergesse man nicht, daß, wo Monaden sind, auch eine prästabilirte Harmonie ist. Man müßte ein sehr schwaches Vertrauen zu der sich von selbst aufdringenden objectiven Macht der Wahrheit und der Empfänglichkeit des menschlichen Gemüths für dieselbe, zu dem in der christlichen Kirche waltenden göttlichen Geiste haben, wenn man glauben wollte, die Erkenntniß der christlichen Wahrheit, und die Erforschung des wahren Sinnes der Schrift könne jemals so schwankend und zweifelhaft werden, daß die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens völlig unmöglich wäre.« Herr Baur hätte wohl sagen müssen, wo Gott Monaden haben wolle, prästabilire er auch für sie die Harmonie; wo aber der Mensch eigenmächtig zur Monade sich abschließe, sei auch keine Harmonie prästabilirt, und darum unter den Protestanten keine vorhanden. Was die Empfänglichkeit des menschlichen Gemüths für die Wahrheit betrifft, so ist wohl der Katholik berechtigt, davon zu sprechen; wie aber von einem Systeme aus, welches eine so beschaffene Lehre von der Erbsünde hat, wie wir es beobachtet haben, eine Berufung auf diese Empfänglichkeit gemacht werden kann, ist mir nicht sehr einleuchtend. Stützt sich aber Herr Baur hiebei auf sein System, nach welchem die menschliche Natur wesentlich gerecht ist, so mag er zuvor überhaupt erklären, wie ein so göttliches Wesen nur von der Wahrheit sich je verirren könne. So wenig er aber aus seinem System heraus die Sünde als eine Gott entgegengesetzte Willensrichtung zu erklären im Stande ist, so wenig wird er einen der Wahrheit entgegengesetzten Irrthum durch dasselbe begreiflich machen können. Aus dem Begriff des Bösen, als eines mit der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen gegebenen Uebels, d. h.

werde, und ſchon gar nicht die Einheit im Glauben an Chriſtus; es ergibt ſich, daß er im offenen doppelten Widerſpruch mit ſich ſelbſt befangen iſt, indem er auf dem Wege des immer progreſſiven, ſpeculativen Wiſſens, die regreſſive Bewegung zum Glauben an eine hiſtoriſche Thatſache finden will. Der einzige Gewinn, der durch dieſe Bewegung, von der hier beſprochenen Seite aus, zu erzielen iſt, beſteht darin, daß er am Ende zur Einſicht gelangen muß, er könne auf dem Wege, den er wandelt, den Glauben und Einheit im Glauben nicht finden, da der Glaube auf dieſem Wege nicht gelegen ſei, und daß er ſomit abſolut dieſe Bahn abbrechen, d. h. ſich ſelbſt aufgeben müſſe, um zum Glauben und zur Einheit in ihm zu gelangen.

Der Grundirrthum Herrn Baur's liegt alſo darin, daß er meint, die chriſtliche Lehre könne durch den Proceß der Gegenſätze gefunden werden; während wir

Dies ist vollkommen wahr; aber wir müssen hinzufügen, daß der Charakter der Glieder eines Gegensatzes immer auch der Charakter der Einheit sein werde, d. h. wenn die Glieder des Gegensatzes Producte menschlicher Forschung waren, kann die dieselbe vermittelnde höhere Einheit auch wieder nur eine wissenschaftliche sein, aus der sich sofort neue Gegensätze ablösen, die auch wieder eine höhere Einheit finden, wenigstens suchen werden, und sofort ins Unendliche. Die Geschichte der speculativen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, bietet den unwiderleglichen Beweis dafür dar. Hieraus ergibt sich, daß man auf diesem Wege niemals zu einer Auctorität gelange, auf welcher der Glaube des Christen beruht, d. h. zu keinem (wahren, positiven) Glauben. Der Weise, welcher diesem Processe ein Ende machte, und damit zum rechten Glauben führte, müßte abermal, wie Christus, ein Gottesgesandter sein; d. h. er wäre nicht aus dem geschichtlichen Processe hervorgegangen, sondern von oben gesandt worden; hätte er nicht diese Mission aufzuweisen, so könnte auch er keinen Glauben fordern und gründen.

Die durch Gegensätze sich fortbewegende Entwicklung kömmt also niemals aus der Qualität des auf diesem Gebiete möglichen Erkennens heraus, d. h. es ist unmöglich, daß jemals das reine Wissen in einen positiven, göttlichen Glauben übergebe, weil dieser ganz anderen Ursprungs, und ganz anderer Art ist Dieser fordert Unterwerfung unter einer Auctorität, welche für die reine Wissenschaft nicht existirt. Hieraus stellt sich uns auf's klarste dar, daß der Protestantismus, indem er auf dem Wege des Antagonismus, wie sich Kant ausdrückte, Einheit sucht, niemals Einheit finden

aber Niemanden die Anwendung desſelben geſtattete, als den Reformatoren, und Jenen, die ganz in der Individualität derſelben aufgegangen waren. Durch beharrliche Handhabung dieſes Widerſpruchs ſicherte ſich die Lehre der Reformatoren eine ungefähr zweihundertjährige Exiſtenz. Ihre Lehre alſo erhielt ſich aufrecht, ſo lange das Princip niedergehalten wurde, durch welches ſie erlangt war, das Princip der individuellen Bibelerklärung. Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts aber erhob ſich dieſes Princip und ſofort ging auf der Stelle die Lehre unter, und die Subjectivität verſchlang auch die von Luther geſchaffene Objectivität vollkommen. Der Untergang der Lehre der Reformatoren, deren Weſen darin beſtand, daß der heilige Geiſt in dem durch den Sündenfall des göttlichen Ebenbildes beraubten Menſchen allein die Wiedergeburt bewirke, und alles Religiöſe in ihm denke und wolle, hatte ſogleich die Vergötterung des Menſchen in ſeinem Gefolge, der ſich ſeinen Gott und ſein Geſetz aus ſich ſelbſt ſchaffe. So wurde der Menſch, ehedem zum Thiere herabgewürdigt, plötzlich wenigſtens zum Halbgott erhoben. Zu dieſer Würde emporgekommen, mußte der Menſch mit Chriſtus ſelbſt in einen Rangſtreit gerathen, und ſeine Auctorität in Anſpruch nehmen. Jetzt handelt es ſich um dieſe noch immer, und wie der Streit ſich ſchlichten werde, iſt vorauszuſehen: es kann Chriſto keine andere Auctorität mehr ertheilt werden, als diejenige, welche das Reſultat menſchlicher Wiſſenſchaft ihm gibt, und eine wiſſenſchaftliche Auctorität iſt ein Widerſpruch ganz in derſelben Art, in welcher es in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, die göttliche Auctorität der heiligen Schrift auf ein blos menſchliches Zeugniß hin anzuerkennen.

Es ist nützlich, diesen inneren tiefen Widerspruch des Protestantismus nach mehreren Seiten hin zu verfolgen. Diejenigen unter den Protestanten, welche jetzt sich selbst für die weisesten halten, und am meisten Ansehen genießen, nennen Christus den menschgewordenen Gott, die höchste Entwicklung des Göttlichen in der Menschheit. Keine blos philosophische Speculation kann aber aus ihren Principien zu diesem Resultate gelangen; denn sie hat nicht nur keinen in den Gesetzen einer rein immanenten Entwickelung der göttlichen Idee im Menschen gelegenen Grund aufzuweisen, diese Fülle des göttlichen Lebens in der Menschheit, die absolute Religion, gerade vor zweitausend Jahren eintreten zu lassen; sie hat vielmehr allen Grund, die absolute Religion niemals eintreten zu lassen, d. h. sie muß dieselbe erst ans Ende der Geschichte verweisen, welches von den Principien derselben blos philosophischen Speculation aus ebensowenig erfolgen wird, als nach ihnen ein absoluter Anfang annehmlich erscheinen kann. Nach dergleichen philosophischen Geschichtsbetrachtungen ist es unmöglich, daß durch Christus etwas Anderes, als eine relative Vollkommenheit der göttlichen Idee in der Menschheit gegeben, und inzwischen die Menschheit nicht über Christus sollte hinausgekommen sein, so also, daß wir nicht höher als er stehen. Da nun aber doch Christus als die Auctorität geehrt werden soll, legt man ihm in den Mund, d. h. man unterschiebt ihm, Was die neuere Religionswissenschaft hervorgebracht hat, und gewinnt eben damit die besprochene wissenschaftliche Auctorität, die den Widerspruch in sich selbst trägt, und, indem sie gesetzt, zugleich aufgehoben wird.

In Specialitäten rücksichtlich der Lehre will ich gar nicht eingehen, da nicht zwei protestantische Theologen von einiger Bedeutung vollkommen mit einander in Dem, was Christus gelehrt habe, übereinstimmen. Und unter solchen Aussichten beruft sich Herr Baur auf die Geschichte als Zeuge der Einheit und Uebereinstimmung des Glaubens der Protestanten! Doch er will das Wesentliche und Unwesentliche von einander getrennt wissen, und meint somit wohl, in jenem sei Uebereinstimmung, und nur nicht in diesem. Wie aber, wenn gerade die Frage, Was wesentlich und Was unwesentlich ist, zu den Hauptgegensätzen zu zählen ist? Und so verhält es sich. Wie kann also im Wesentlichen eine Uebereinstimmung erwartet werden, wenn man selbst darin nicht einig ist, Was wesentlich ist? Uebrigens kann es sich unter Christen nur darnach fragen, Was Christus gelehrt habe, um es fortan zu glauben; denn er hat gar keine unwesentliche Lehre vorgetragen.

§. 79.

Wie es sich mit der von Herrn Baur nicht untersuchten Voraussetzung der Protestanten verhalte, daß die unsichtbare Kirche die wahre sei.

Bisher habe ich die Voraussetzung des Herrn Baur's, daß die unsichtbare Kirche die wahre sei, völlig unangetastet gelassen; nun steigt aber auf einmal der Wunsch in mir auf, zu wissen, mit welchem Recht er doch auch von der Existenz einer unsichtbaren Kirche spreche, und Was wohl etwa damit gemeint werde, wenn gesagt wird, sie sei die allein wahre Kirche. Hierüber hat sich mein Gegner nicht ausgelassen. Ich muß mich der Lösung dieser Fragen selbst unterwerfen. Wahr ist nun wohl,

nach Herrn Baur, die unsichtbare Kirche deßhalb, weil es ihr gelingt, die wahre Lehre Christi aus der heiligen Schrift zu entnehmen. Spräche sich diese unsichtbare Kirche aus, so müßte ihre Lehre eben deßhalb als die wahre, auch die untrügliche sein. Zu keiner Zeit aber sollte der ächte Protestant mit größerer Geneigtheit die Möglichkeit in Wirklichkeit übergegangen sich denken, als zur Zeit der Reformation; denn offenbar wird er Luthers und Melanchthons Stimmen als solche betrachten, die aus der unsichtbaren Kirche hervorgeklungen sind, und in der augsburgischen Confession wenigstens am reinsten wiedertönten. Hieraus folgte nun aber, daß die augsburgische Confession untrüglich sei. Aber für untrüglich hält Herr Baur diese Confession nicht, weil ja dadurch auch die sichtbare Kirche eine wahre würde, Was er nicht will gelten lassen, um so weniger, da er in sehr wesentlichen Puncten von ihr abzuweichen kein Bedenken trägt, so wie denn überhaupt seit fünfzig Jahren die Protestanten mehrfach von den Lehren dieses Bekenntnisses sich entfernen zu müssen geglaubt haben. Zur Zeit der Reformation nahm also doch wohl die unsichtbare Kirche den Lehrinhalt der heiligen Schrift mehr oder weniger unwahr in sich auf, so daß sie nach dem eigenen Geständniß der Protestanten selbst nur auch eine mehr oder weniger unwahre gewesen.

So lange nun aber die lutherische Kirche nur den Glauben an die augsburgische Confession bewahrte, wurde die unsichtbare Kirche in ihr gewiß nicht wahrer, da man ja an einen unwahren Ausdruck einer unwahren, oder doch gewiß nicht ganz wahren unsichtbaren Kirche glaubte. In der katholischen Kirche war gewiß die *wahre unsichtbare Kirche* auch nicht; denn sie galt den

alten Protestanten für die babylonische Hure; in der reformirten wohl schwerlich, denn diese wurde von den Organen der unsichtbaren Kirche der lutherischen Gemeinschaft verflucht, und in ihren Hauptsätzen ist sie selbst inzwischen eben so mißbilligt worden, wie die lutherische. So sind wir also noch gar nicht zur Einsicht gekommen, wie sich Herr Baur berechtigt glauben konnte, die Existenz einer unsichtbaren wahren Kirche vorauszusetzen, und noch weniger wissen wir, welcher Begriff mit einer solchen zu verbinden sei.

Sagte nun aber Herr Baur, widersprechende Lehren gehen nicht von der unsichtbaren Kirche aus, denn diese widerspreche sich nicht; so könnte er Dies nur dadurch wahrscheinlich machen, daß er sagte, sie spreche gar nicht, sie sei so schwach und unmächtig, daß sie gar nicht zum Worte komme, und die Wahrheit, welche die unsichtbare Kirche besitzen soll, sei die Unmacht selbst; oder sie mache

verdunkelt werde, bis auch diese Ausstrahlung gegen eine noch vollere Lichtmasse als dunkel erscheine, und sofort ins Unendliche; so daß also in der absoluten Vernunft, die niemals vollkommen in der Erscheinung sich offenbare, und, ganz wie sie ist, sichtbar werde, allein die Wahrheit sei; in der erscheinenden aber, gegen jene gehalten, Unwahrheit. Daher könne auch der sichtbaren Kirche niemals eine schlechthin bestimmnde göttliche Auctorität zukommen.

Sollte ich hiemit die Ansicht des Herrn Baurs getroffen haben, so hätte ich hierorts blos zu entgegnen, daß durch dieselbe ausgesprochen werde, die volle Wahrheit sei nicht in Christo bereits geoffenbart, sondern erst im Begriff immer mehr sich zu offenbaren, Was doch auch gegen seine Voraussetzung, daß in Christo Gott Mensch geworden sei, streite; auch hätten wir dann natürlich die Wahrheit nicht hinter uns, in der Vergangenheit, zu suchen, sondern vor uns in der Zukunft, und wir eilten dem Erlöser erst entgegen. Mit andern Worten: die Wahrheit allein in die unsichtbare Kirche setzen, heißt, in seinen Consequenzen eine äussere Offenbarung verwerfen.

In der That bin ich der Meinung, mit dem eben Gesagten viel Wahres über das Verhältniß des katholischen und protestantischen Begriffs von der Kirche ausgesprochen zu haben. In der katholischen Kirche ist der Zug nach rückwärts, zu Christus, dem historischen, so herrschend, daß sie nur ihn festhalten will; daher die Gewalt der Tradition, die das ursprüngliche durch ihn gegründete Leben zur ewigen Gegenwart machen will; daher der Episkopat, dessen spätere Glieder immer nur *eine Fortsetzung* der früheren sein sollen, indem die Gewalt

und Vollmacht von jenen nur auf dieſe übertragen wird, und überall erliſcht, wo ſie von der Ueberlieferung abweichen. Anders der Proteſtantismus, der immer vorwärts ſtrebt, geſchmeidig jeder Zeit ſich anſchmiegt, ja die jedesmalige vorübergehende Zeit ſelbſt iſt, und Chriſtus auf eine verkehrte Weiſe zum aufgehobenen Aergerniß und zur vernichteten Thorheit macht. Nur mit Scheu blickt er auf den hiſtoriſchen zurück, und läßt ihn nur gelten, inwiefern er ſich die Bedingung gefallen läßt, gerade nur zu ſein, zu wollen und zu lehren, wie es die Gegenwart wünſcht.

§. 80.

Verhältniß der Wahrheit der ſichtbaren Kirche zur Wahrheit der unſichtbaren nach katholiſcher Lehre.

Zur Darſtellung und Kritik des katholiſchen Begriffs von der Kirche wendet ſich Herr Baur eigentlich von

Kirche eine sichtbare ist, auch nicht um die Frage, ob in der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft etwas Göttliches ist, sondern nur um die Frage, ob die sichtbare Kirche auch die wahre ist, und in einem solchen Sinne die wahre, daß, Wer der sichtbaren Kirche angehört, schon deßwegen auch ein Mitglied der wahren Kirche ist? In Beziehung auf diese Frage nun können die Katholiken aus der Alternative nicht herauskommen: entweder müssen sie den protestantischen Begriff der Kirche anerkennen, somit zugeben, daß die wahre Kirche, sobald davon die Rede ist, welche Mitglieder ihr angehören, nur die unsichtbare ist, oder sie müssen, wenn die sichtbare Kirche auch die wahre sein soll, auch gestehen, daß sie den Begriff der wahren Kirche nur nach äußeren Merkmalen bestimmen können. Beides aber verbinden zu wollen, ist klarer Widerspruch, und die Kunst, mit welcher der Verfasser jenes Geständniß zu verhüllen suchte, kann ihren Zweck um so weniger erreichen, da es sowohl von andern katholischen Theologen als auch symbolisch offen ausgesprochen worden ist.»

c) «Ist aber die wahre Kirche eine sichtbare in demjenigen Sinne, in welchem der Katholik ihre Sichtbarkeit bestimmen muß, wenn, wie Bellarmin sehr richtig bemerkt, zwischen beiden Kirchen noch ein Gegensatz des Begriffs stattfinden soll, so können es nur die angegebenen äußeren Merkmale sein, nach welchen die Gemeinschaft mit der wahren Kirche beurtheilt wird, und Gute und Böse sind daher, wenn auch auf verschiedene Weise, doch auch wieder in einem und demselben Sinne wahre Mitglieder der wahren Kirche, wofern sie sich nur zum Glauben der Kirche bekennen, an den Sacramenten theilnehmen, und dem Oberhaupt der Kirche gehorchen. Was

außerdem noch hinzukömmt, iſt zwar recht und gut, aber es iſt kein weſentliches Erforderniß, Nichts, was ſo ſehr als Bedingung anzuſehen wäre, daß man nicht auch ohne daſſelbe ein wahres Mitglied der wahren Kirche ſein könnte. Es verhält ſich alſo mit dieſer Lehre völlig ebenſo, wie mit der Lehre vom opus operatum. Das jedenfalls zureichende Minimum iſt ein beſtimmtes äußeres Verhalten; die innere Würdigkeit, wenn ſie etwa hinzukommt, iſt im Grunde nur ein opus supperogationis.» S. 340.

Ich kann füglich von dem letzten Punct ausgehen, um zu zeigen, wo Herr Baur fehlgegriffen, und Was er hinwiederum Wahres aufgegriffen hat. Es iſt noch aus der Abhandlung von den Sacramenten erinnerlich, daß der Begriff des opus operatum der Sacramente der Begriff einer in dieſelben durch die Kraft und Beſtimmung Chriſti ganz unabhängig von der Würdigkeit und

Ebenso verhält es sich mit der Kirche. Als äußere Institution Christi ist sie wahr, und bewahrt ihre Kraft, die ihr gewordenen Verheißungen, wie sich auch der Einzele seinem innern Zustande nach zur Kirche verhalten mag; denn ganz unabhängig von ihm wurden der Kirche die bestimmten Verheißungen gegeben, deren Erfüllung nur von Christus, nichts vom Menschen abhängt. Der Gute wie der Böse ist hienach ein Mitglied der wahren Kirche, da die Kirche als Institution Christi doch nicht unwahr wird, wenn ein Mitglied derselben oder eine ganze Masse ihrem Geiste nach mit ihr nicht vereinigt ist. Einer ganz anderen Ordnung aber gehören nun noch Diejenigen an, an welchen die Kirche wegen ihres für das Evangelium offenen Sinnes, wegen ihrer Empfänglichkeit für das Höhere und Göttliche ihre Zwecke erreicht. Diese sind nicht nur Mitglieder der sichtbaren Kirche, sondern auch Mitglieder der unsichtbaren in der sichtbaren, wegen und in Kraft ihrer durch die sichtbare Kirche vermittelten lebendigen Gemeinschaft mit Christus. Diese unsichtbare Kirche hat Realität, hat volle Wahrheit, aber nicht so, als hörte die Wahrheit der sichtbaren auf, wenn die Wahrheit der unsichtbaren anerkannt wird, und umgekehrt. Beide sind wahr, aber je in verschiedener Weise. Die Wahrheit der sichtbaren Kirche besteht in ihrer Stiftung durch Christus, und in den Verheißungen, die er ihr gegeben, so daß sie immer das wahre Mittel, wahrhaft zu ihm zu führen, für ihn den Menschen zu erziehen, und durch seinen Geist denselben zu beleben, bleibt; die Wahrheit der unsichtbaren Kirche aber besteht in der Realität des Zweckes, welchen die sichtbare Kirche als Mittel zu demselben hat.

Es ist also Herrn Baur zu erwiedern, auf *a)*, daß die Protestanten zwischen Wahrheit des Mittels und des Zweckes nicht unterscheiden, und darum, weil der wahre Zweck der sichtbaren Kirche ist, die unsichtbare Gemeinschaft mit Christus zu vermitteln, schließen, daß mithin die sichtbare Kirche als bloses Mittel unwahr sei. Die Katholiken aber schließen, um den wahren Zweck zu erreichen, werde ein wahres Mittel erfordert, und es gebe kein anderes wahres Mittel, als das von Christus vorgeschriebene. Der Zweck des Sacraments ist, göttliche Kraft mitzutheilen, und mit Christus zu vereinigen; daraus aber, daß hierin der wahre Zweck des Sacraments besteht, folgt nicht, daß das Mittel unwahr sei; vielmehr ist zu schließen, wenn der wahre Zweck erreicht werden solle, dürfe das Mittel nicht unwahr sein.

Zu *b)* ist zu sagen: Allerdings ist die Frage, ob die von Christus gestiftete Kirche eine sichtbare sei; und daß er eine sichtbare gestiftet habe, haben die Reformatoren geläugnet, und läugnen die Protestanten bis auf den heutigen Tag; denn wenn sie es nicht läugneten, mit welchem Fug könnten sie sich von der von Christus gestifteten Kirche trennen, da es so offen daliegt, daß er die ihrige wenigstens nicht gestiftet habe? Wie also Herr Baur sagen kann: «Niemand werde läugnen, daß Christus eine sichtbare Kirche gestiftet habe,» ist völlig unbegreiflich, da gar niemals ein orthodoxer lutherischer Theolog oder Kanonist Dies behauptet hat. Blos darum, sagt er sofort, handle es sich, «ob die sichtbare Kirche auch die wahre sei,» — gleich als könnte Christus etwas Unwahres stiften, — und «ob, Wer ein Mitglied der sichtbaren Kirche, auch ein Mitglied der wahren sei» — gleich als könnte es irgend einem Zweifel unter-

liegen, ob, Wer einer von Christus gegründeten und darum wahren Kirche angehört, einer unwahren Kirche Mitglied sei.

Wie nun die höchst bedenkliche Alternative aufzunehmen sei, die Herr Baur den Katholiken stellt, so daß sie, wenn sie der Scylla entgehen wollen, der Charybdis nicht entfliehen können, ergibt sich von selbst. Der Sinn der Alternative aber ist: halten die Katholiken die unsichtbare Kirche, die innerlich mit Christus Verbundenen, für die wahre, so müssen sie den protestantischen Begriff von der Kirche annehmen, d. h. zugeben, daß nur die unsichtbare Kirche die wahre sei; halten sie aber auch die sichtbare Kirche für die wahre, so übrigt ihnen Nichts, als ein jedes Mitglied der sichtbaren Kirche, wenn es sich nur in die äußere Ordnung fügt (das Glaubensbekenntniß ablegt, die Sacramente empfängt, und die Hierarchie anerkennt), auch schon für einen wahren Christen zu halten, oder wie Herr Baur sich ausdrückt: der wahre Christ werde nach blos äußeren Merkmalen beurtheilt. Herr Baur wird aus Obigem ersehen, daß der sichtbaren Kirche wie der unsichtbaren nur je in einem anderen Sinne das Prädicat der Wahrheit zukomme; daß also allerdings nach äußeren, und nur nach äußeren Merkmalen zu bestimmen sei, Wer zur (äußeren) wahren Kirche gehöre, daß aber hieraus noch keineswegs folge, er sei Mitglied der wahren Kirche schlechthin, d. h. in jedem Sinne des Wortes, also auch ein ausgemachter und geheiligter Christ; weil ja die Katholiken mit der wahren sichtbaren Kirche eine ebenfalls wahre unsichtbare annehmen, von der Jemand ausgeschlossen sein kann, obschon er in jene eingeschlossen ist. Indem also die Katholiken eine wahre sichtbare Kirche annehmen,

Es ist also Herrn Baur zu erwiedern, auf *a)*, daß die Protestanten zwischen Wahrheit des Mittels und des Zweckes nicht unterscheiden, und darum, weil der wahre Zweck der sichtbaren Kirche ist, die unsichtbare Gemeinschaft mit Christus zu vermitteln, schließen, daß mithin die sichtbare Kirche als bloses Mittel unwahr sei. Die Katholiken aber schließen, um den wahren Zweck zu erreichen, werde ein wahres Mittel erfordert, und es gebe kein anderes wahres Mittel, als das von Christus vorgeschriebene. Der Zweck des Sacraments ist, göttliche Kraft mitzutheilen, und mit Christus zu vereinigen; daraus aber, daß hierin der wahre Zweck des Sacraments besteht, folgt nicht, daß das Mittel unwahr sei; vielmehr ist zu schließen, wenn der wahre Zweck erreicht werden solle, dürfe das Mittel nicht unwahr sein.

Zu *b)* ist zu sagen: Allerdings ist die Frage, ob die von Christus gestiftete Kirche eine sichtbare sei; und daß er eine sichtbare gestiftet habe, haben die Reformatoren geläugnet, und läugnen die Protestanten bis auf den heutigen Tag; denn wenn sie es nicht läugneten, mit welchem Fug könnten sie sich von der von Christus gestifteten Kirche trennen, da es so offen daliegt, daß er die ihrige wenigstens nicht gestiftet habe? Wie also Herr Baur sagen kann: «Niemand werde läugnen, daß Christus eine sichtbare Kirche gestiftet habe,» ist völlig unbegreiflich, da gar niemals ein orthodoxer lutherischer Theolog oder Kanonist Dies behauptet hat. Blos darum, sagt er sofort, handle es sich, «ob die sichtbare Kirche auch die wahre sei,» — gleich als könnte Christus etwas Unwahres stiften, — und «ob, Wer ein Mitglied der sichtbaren Kirche, auch ein Mitglied der wahren sei» — gleich als könnte es irgend einem Zweifel unter-

will ich hier daran erinnert haben, was Herr Baur oben über die dürre Wüste des opus operatum und der guten Werke, ich aber davon sprach, daß nach seiner Darstellung das Subject das Object verschlinge. Wie wir seiner Zeit gesehen haben, daß die Sacramente von seinem Standpunct aus völlig zwecklos seien, so hat sich uns hier ergeben, daß das Individuum keiner Kirche bedürfe, und in die unsichtbare Kirche so sehr alle Wahrheit gesetzt werde, daß die sichtbare zu einem unwahren Wesen, zu einem matten Wiederschein der unsichtbaren herabsinke.

Uebrigens erklärt sich uns hieraus vollkommen, wie die Behauptung des Lehrsatzes, daß die sichtbare Kirche bestimmende Auctorität sei, nur als Verdummungssucht, als eine absonderliche Liebhaberei, die menschliche Vernunft nicht fortschreiten zu lassen, erscheinen müsse. Die katholische Kirche, treu und beharrlich den Grundsatz der Offenbarung festhaltend, erkennt in der sichtbaren Kirche die gegebene positive Wahrheit, in der unsichtbaren Kirche die von den Gliedern der sichtbaren in den Geist und Willen aufgenommene Wahrheit, so daß mithin die unsichtbare niemals höher als die sichtbare stehen kann. In der katholischen Kirche bietet sich geradezu das Gegentheil der auseinandergesetzten protestantischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche dar; die in die sichtbare Kirche niedergelegte Wahrheit, als die vom menschgewordenen Gott geoffenbarte, steht an Umfang und Tiefe so hoch über der Einsicht Derer, die sich zu ihr bekennen, daß sie Beides, Umfang und Tiefe, nie vollkommen ausmessen, nie erschöpfen können, daß vielmehr *alle Menschen* zu allen Zeiten mit ihrem unendlichen

Inhalt sich nähren und sättigen mögen, ohne seine Fülle nur irgend zu mindern. Jede Ausbeutung weißt nur auf neue Reichthümer hin, die hinter dem Ausgebeuteten liegen, so daß dieses nur den Zugang zu jenen öffnet. Dieses ist das Ergebniß, wenn der katholische Begriff vom opus operatum und seinem Verhältniß zum opus operantis angewendet wird, um die Beziehung zu bestimmen, in welcher die sichtbare Kirche zur unsichtbaren steht. Wie im Eingang der Abhandlung von der Kirche schon gezeigt worden: nach katholischer Lehre ist die unsichtbare Kirche ein Erzeugniß der sichtbaren, mithin später als diese; nach protestantischer ist die unsichtbare die Erzeugerin der sichtbaren, mithin früher als diese. Dazu können wir jetzt noch bemerken: die sichtbare Kirche ist nach der katholischen Lehre die immer vollkommene (als göttliche Stiftung), die unsichtbare die immer unvollkommene, weil das Subject, wenn es auch tief in das Object eindringt, dasselbe doch zu keiner Zeit ganz und gar in sich aufnimmt. Beide indeß sind wahr, je nach verschiedener Rücksicht; die unsichtbare Kirche aber hat ihre Wahrheit nur durch die sichtbare, und in dem Maaße, als sie in die sichtbare ein- und aus ihr hervorgegangen ist. — In weitere Baur'sche Einzelheiten über Tradition u. s. w. habe ich nicht Lust einzugehen, da entweder überall nur längst Bekanntes und längst Gewürdigtes wiederkehrt; oder, Was gesagt wird, in sich selbst ohne Bedeutung ist.

Schluss.

Im letzten Abschnitt behandelt Herr Baur den Gegensatz beider Systeme im Allgemeinen, und bemüht sich zu zeigen, worin sie eigentlich überhaupt schroff auseinandertreten und worin sie sich am Ende doch wieder näheren. Es kann nicht mehr befremden, wenn ich den Lesern sage, daß keineswegs der symbolische Protestantismus mit dem Katholicismus zusammengestellt wird, worin doch die Aufgabe meines Kritikers bestand; vielmehr zählt er gewisse christliche Grunddogmen, wodurch der symbolische Protestantismus selbst noch mit der katholischen Kirche zusammenhängt, allein zu dem Systeme der letzteren, betrachtet als den wahren Protestantismus nur die Richtung, welche Schleiermacher der Theologie seiner Kirche gegeben hat, und zieht hienach die Paralelle. Es wird also eigentlich abermal nicht der Protestantismus, sondern ein Theologem, welches Herr Baur persönlich aufgenommen hat, mit dem Katholicismus in Vergleichung gebracht. Vor dreißig Jahren würde Herr Baur zwischen dem Katholicismus und der Kantischen Philosophie eine Parallele gezogen haben. Gegen ein solches Verfahren kann an sich natürlich von der Welt Nichts einzuwenden sein, im Fall es nur der einzele Theolog verantworten zu können glaubt, wenn er sich eine so große Wichtigkeit beilegt, daß es das Publicum ausserordentlich interessire, zu erfahren, wie er sich zum Katholicismus verhält, und so bescheiden ist, *doch auch einzugestehen*, daß genau zu reden nicht der

Proteſtantismus, ſondern die Anſicht eines Proteſtanten mit dem Katholicismus verglichen worden ſei.

Wird indeß ein ſolcher Weg der Vergleichung eingeſchlagen, ſo kann es nicht fehlen, daß am Ende, ſelbſt wenn anfänglich ein beſtimmter Lehrinhalt mit dem katholiſchen Syſtem zuſammengeſtellt werden ſollte, doch zuletzt Alles auf einen blos formellen Unterſchied, der beide Syſteme trenne, hinauslaufen wird. Denn das Individuum muß doch wieder das Gemeinſame ſuchen, in dem es mit allen Proteſtanten zuſammentrifft; dieſes aber in der Lehre ſelbſt, als in einem blos Individuellen, nicht findend, wird dann das Eigenthümliche des Proteſtantismus in lediglich formalen Beſtimmungen gefunden, wovon die eine negativ, die andere, wenigſtens dem Ausdruck nach, poſitiv iſt: in der Verneinung der hierarchiſchen Auctorität, und der Behauptung einer inhaltsleeren Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, die einen ſo verſchiedenen Inhalt in ſich aufnehmen kann, daß ſie bis zur Freiheit von allem eigenthümlich chriſtlichen Glauben und chriſtlichem Gewiſſen fortſchreiten kann. Damit endet denn auch im Grunde Herr Baur ſeine hierorts gepflogenen allgemeinen Unterſuchungen über die Differenzen beider Confeſſionen.

Indem ich nun Herrn Baur rückſichtlich des erſten Theils ſeiner allgemeinen Unterſuchungen in die einzelen Beſtimmungen begleite, wird mir vor Allem die anerkennende Bemerkung abgenöthigt, daß ſich ſeine geſchichtliche Beurtheilung des Katholicismus nach einer Seite hin ſehr vortheilhaft von den ehedem unter ſeinen Bekenntnißverwandten üblich geweſenen Anſichten unterſcheide. Man hatte nämlich denſelben bald in dieſem bald in jenem ſpäteren Jahrhundert durch Herrſchſucht, Argliſt, Ver-

finſterungsſucht, um im Trüben deſto beſſer fiſchen zu können, entſtehen laſſen; ganz anders Herr Baur, der in Uebereinſtimmung mit manchen anderen proteſtantiſchen Gelehrten unſerer Zeit, und nach dem Vorgange der Saint Simoniſten, die erſten XV. Jahrhunderte für die Zeit des Katholicismus, für die Periode des Chriſtenthums hält, in welcher es nothwendig in die von jenem erhaltene Form einging, und in derſelben wirkte. Die Zeit des Katholicismus iſt dem Herrn Baur nämlich das noch mit heidniſchen und jüdiſchen Beſtandtheilen verunreinigte Chriſtenthum, eine Verunreinigung, die ihm aber geſchichtlich nothwendig erſcheint, und zwar darum, weil heidniſche und jüdiſche Vorſtellungen, mit denen natürlich die in die Kirche eingehenden Menſchen angefüllt waren, die die Aufnahme des Chriſtenthums vermittelnden Momente werden mußten.

Die Grundgedanken des Herrn Baur's ſind nun folgende: die bedeutendſten Erſcheinungen, die in der langen Periode von der apoſtoliſchen Zeit (natürlich wohl incluſive?) bis zur Reformation hier in Betracht kommen, ſind, Was das Dogma betrifft, der alexandriniſche Platonismus, das auguſtiniſche Syſtem, und die Scholaſtik des Mittelalters; in Anſehung des äußeren kirchlichen Lebens der ganze Organismus der Hierarchie, welcher auch auf das Dogma einen höchſt wichtigen Einfluß erhielt.

A) Der alexandriniſche Platonismus iſt vorzugsweiſe auf die Entwickelung der Lehre vom Logos einflußreich geworden; ſo zwar daß derſelbe mit dem Chriſtenthum beinahe gleichen Antheil dabei hatte. Herr Baur hat auch, wenn nicht ganz, doch ziemlich klar zu verſtehen gegeben, welcher Antheil in dieſer Entwickelung dem *Chriſtenthum und* dem Platonismus zukomme.

Proteſtantismus, ſondern die Anſicht eines Proteſtanten mit dem Katholicismus verglichen worden ſei.

Wird indeß ein ſolcher Weg der Vergleichung eingeſchlagen, ſo kann es nicht fehlen, daß am Ende, ſelbſt wenn anfänglich ein beſtimmter Lehrinhalt mit dem katholiſchen Syſtem zuſammengeſtellt werden ſollte, doch zuletzt Alles auf einen blos formellen Unterſchied, der beide Syſteme trenne, hinauslaufen wird. Denn das Individuum muß doch wieder das Gemeinſame ſuchen, in dem es mit allen Proteſtanten zuſammentrifft; dieſes aber in der Lehre ſelbſt, als in einem blos Individuellen, nicht findend, wird dann das Eigenthümliche des Proteſtantismus in lediglich formalen Beſtimmungen gefunden, wovon die eine negativ, die andere, wenigſtens dem Ausdruck nach, poſitiv iſt: in der Verneinung der hierarchiſchen Auctorität, und der Behauptung einer inhaltsleeren Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, die einen ſo verſchiedenen Inhalt in ſich aufnehmen kann, daß ſie bis zur Freiheit von allem eigenthümlich chriſtlichen Glauben und chriſtlichem Gewiſſen fortſchreiten kann. Damit endet denn auch im Grunde Herr Baur ſeine hierorts gepflogenen allgemeinen Unterſuchungen über die Differenzen beider Confeſſionen.

Indem ich nun Herrn Baur rückſichtlich des erſten Theils ſeiner allgemeinen Unterſuchungen in die einzelen Beſtimmungen begleite, wird mir vor Allem die anerkennende Bemerkung abgenöthigt, daß ſich ſeine geſchichtliche Beurtheilung des Katholicismus nach einer Seite hin ſehr vortheilhaft von den ehedem unter ſeinen Bekenntnißverwandten üblich geweſenen Anſichten unterſcheide. Man hatte nämlich denſelben bald in dieſem bald in jenem ſpäteren Jahrhundert durch Herrſchſucht, Argliſt, Ver-

pelagianische Selbsterlösung. Der Pelagianismus aber ist ganz besonders heidnisch und jüdisch, weil von ihm die Nothwendigkeit einer auf dem natürlichen Unvermögen des Menschen beruhenden Erlösung verkannt wird.

C) Die Scholastik hängt mittels des pantheistischen Dionysius Areopagita und Johannes Scotus Erigena mit dem alexandrinischen Platonismus zusammen, durch ihren Pelagianismus und Semipelagianismus mit der Aeußerlichkeit des religiösen Bewußtseins, und durch die Auctorität Augustins in kirchlicher Beziehung eben damit. Thomas von Aquino, ein großer Mann, repräsentirt vorzugsweise den Pantheismus, und Duns Scotus, der mit dem Opus operatum in treuer Verbindung steht, den Pelagianismus durch seine Freiheitstheorie.

Noch jetzt schließt sich der Katholicismus, wie es sich aus seinen neueren Darstellungen ergibt, an die vorchristlichen Religionen an

1) durch das Priesterthum (und das damit verbundene schmähliche Verhältniß der Laien) und das Opfer; denn auch in den vorchristlichen Religionen waren Priester und Opfer, und die Katholiken behaupten, ohne Beides könne es keine Religion geben.

2) Durch die Vorliebe, mit der sich Katholiken auch auf vorchristliche Institutionen berufen, um darin einen Beweis für die Wahrheit der ihrigen zu finden. Es hängt Dies mit dem Pelagianismus zusammen, der die menschliche Natur durch den Fall nicht ganz verderbt sein läßt, und darum auch vor Christus noch manches Wahre und Gute in der Menschenwelt anerkennt.

Wenige Gegenbemerkungen von meiner Seite werden genügen. Herr Baur will eigentlich in Rücksicht auf *das Heidnische in* der Entwickelung der Logos-Idee,

Der Antheil des ersteren ist wohl seiner Meinung nach dieser: die nicänische Bestimmung von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater sagt dem christlichen Bewußtsein zu, indem dieses nur in einem dem absoluten Wesen der Gottheit gleichgesetzten Offenbarungsorgan seinen Ruhepunct finden kann. S. 376.

Antheil des Platonismus ist die Transcendenz dieses Dogma, indem es zu einseitig das vorzeitliche, jenseits des menschlichen Bewußtseins liegende, ewige und absolute Sein des göttlichen Logos ausspricht. Als Ergänzung trat sodann das Dogma von der Homousie Christi mit der Menschheit hinzu. S. 376.

Anderes alexandrinischen Ursprungs ist noch die Dämonologie u. s. w.

B) Augustin führte die nach Transcendenz so begehrlichen Christen in ihr Bewußtsein zurück, indem er die Lehre von der Sünde entwickelte. Doch verstieg auch er sich bald wieder, indem er, an das alte Testament sich anschließend, den Ursprung der Sünde auf eine jenseits des zeitlichen Bewußtseins des Individuums liegende Thatsache, auf den Fall Adams zurückführt, wodurch die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts nur als Strafe, nach jüdischer Art, erscheint.

Augustin hat ferner der Bestimmung und Erweiterung der Auctorität der Kirche einen großen Vorschub geleistet. Den Pelagianismus konnte er ohnedies nicht ganz unterdrücken, wodurch der Mensch seinen Blick noch mehr nach außen richtete, und das allbestimmende Ansehen der Kirche, in Bezug auf das Verhältniß des Einzelen zu Gott, wachsen mußte. Völlige Entäußerung des religiösen Bewußtseins, erlösende Thätigkeit der Kirche neben Christus, und (in trefflichem Zusammenhang damit)

pelagianiſche Selbſterlöſung. Der Pelagianismus aber iſt ganz beſonders heidniſch und jüdiſch, weil von ihm die Nothwendigkeit einer auf dem natürlichen Unvermögen des Menſchen beruhenden Erlöſung verkannt wird.

C) Die Scholaſtik hängt mittels des pantheiſtiſchen Dionyſius Areopagita und Johannes Scotus Erigena mit dem alexandriniſchen Platonismus zuſammen, durch ihren Pelagianismus und Semipelagianismus mit der Aeußerlichkeit des religiöſen Bewußtſeins, und durch die Auctorität Auguſtins in kirchlicher Beziehung eben damit. Thomas von Aquino, ein großer Mann, repräſentirt vorzugsweiſe den Pantheismus, und Duns Scotus, der mit dem Opus operatum in treuer Verbindung ſteht, den Pelagianismus durch ſeine Freiheitstheorie.

Noch jetzt ſchließt ſich der Katholicismus, wie es ſich aus ſeinen neueren Darſtellungen ergibt, an die vorchriſtlichen Religionen an

1) durch das Prieſterthum (und das damit verbundene ſchmähliche Verhältniß der Laien) und das Opfer; denn auch in den vorchriſtlichen Religionen waren Prieſter und Opfer, und die Katholiken behaupten, ohne Beides könne es keine Religion geben.

2) Durch die Vorliebe, mit der ſich Katholiken auch auf vorchriſtliche Inſtitutionen berufen, um darin einen Beweis für die Wahrheit der ihrigen zu finden. Es hängt Dies mit dem Pelagianismus zuſammen, der die menſchliche Natur durch den Fall nicht ganz verderbt ſein läßt, und darum auch vor Chriſtus noch manches Wahre und Gute in der Menſchenwelt anerkennt.

Wenige Gegenbemerkungen von meiner Seite werden genügen. Herr Baur will eigentlich in Rückſicht auf das Heidniſche in der Entwickelung der Logos-Idee,

und das Jüdiſche in der Entwickelung der Erbſünde ſagen: mit der Einſicht, daß ſich in Chriſtus die religiöſe Idee in der Menſchheit zu ihrer höchſten Blüthe entwickelt, und in ſolcher Weiſe Gott in ihm vollkommen geoffenbaret habe, ſo wie mit der andern Einſicht, daß das Böſe und die Sünde mit der Endlichkeit des Menſchen gegeben ſei, iſt erſt das wahre Chriſtenthum rein in das Bewußtſein eingetreten, und haben ſich die Gläubigen von allem Heidenthum und Judenthum befreit.

Daß beiderlei Anſichten nicht die der Reformatoren und der ſymboliſchen Bücher der Proteſtanten ſeien, iſt klar; denn in Anſehung der Lehre vom Sohne Gottes nehmen ſie die nicäiſchen Beſtimmungen an, und in Anſehung der Erbſünde als Strafe diejenige, welche von Herrn Baur die altteſtamentliche genannt wird. Mit der von Herrn Baur angeſtellten allgemeinen Vergleichung zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus iſt demnach in dieſer Rückſicht auch nicht das Mindeſte geſagt, da das von ihm als das Heidniſche und Jüdiſche im Katholicismus Bezeichnete beiden Confeſſionen gemeinſam iſt. Durch Hervorhebung Deſſen aber, was Zweien gemeinſam iſt, wird, meines Bedünkens, nicht der Unterſchied derſelben gelehrt.

Es wäre alſo wohl paſſender geweſen, wenn Herr Baur nicht das Ende des XV. Jahrhunderts als die Grenze des noch heidniſchen und jüdiſchen Chriſtenthums betrachtet, ſondern etwa geſagt hätte: bis zur Herausgabe meiner Antiſymbolik (und der Schriften derjenigen Theologen im XIX. Jahrhundert, deren Anſichten ich adoptirt habe,) war Heidniſches und Jüdiſches der chriſtlichen Glaubenslehre beigemiſcht; mit mir aber tritt der welthiſtoriſche Wendepunct der Ausſcheidung ein.

In dem Bisherigen ist demnach Nichts hervorgehoben, was unterscheidende Merkmale des symbolischen Protestantismus und Katholicismus enthielte; daß aber, angenommen der alte Protestantismus sei verschwunden, die Gegensätze des neueren, oder vielmehr des (fast) allerneuesten Protestantismus und des Katholicismus in dem Obigen ausgesprochen seien, würde ich nur dann annehmen, wenn Herr Baur seinem Buche eine (mit allen Formen Rechtens ausgestattete) Urkunde hätte vordrucken lassen, woraus ich ersehen könnte, daß ihn die protestantischen Gemeinden zum Organ ihres Glaubens erwählt hätten. Ich kann also vorläufig nur die Unterschiede des Baurismus vom Katholicismus finden, Nichts weiter. Nun entsteht aber die weitere Frage: da Herr Baur Protestant ist, und, wie er selbst lehrt, der Protestant nur die heilige Schrift als Auctorität anerkennt; wie verhalten sich obige Sätze zur heiligen Schrift? Die symbolischen Bücher der Protestanten erkennen die heilige Schrift alten und neuen Testaments als Quelle, Norm und Richterin des Glaubens an; daß Herr Baur das alte verwirft, läßt ihn nun schon zum halben Protestanten herabsinken. Doch da er hierin nur einen Act der Glaubens- und Gewissensfreiheit ausübt, so müssen wir das schon hingehen lassen. Aber — im neuen Testament ist auch die Präexistenz des Logos, und zwar im Eingange des Evangeliums Johannis, Kol. III, 14. Hebr. I, 2. und sonst öfters ausgesprochen. Hat sich auch dahin der alexandrinische Platonismus verloren, daß selbst die Apostel, durch ihn irregeführt, über ihr Bewußtsein hinaus zu transcendenten Verirrungen verleitet wurden? Ist Dies der Fall, wie bleibt die heilige Schrift neuen *Testaments einzige* Quelle, Norm und Richterin des

Glaubens, da ſie ja Heidniſches enthält, und durch die Zurückführung der menſchlichen Sündhaftigkeit auf Adams Fall auch Jüdiſches dazu? Um dieſes Heidniſche und Jüdiſche in der heiligen Schrift auszuſcheiden, müßte ja eine außerhalb und über derſelben gelegene Quelle als Norm und Richterin des Glaubens angenommen werden, die doch Herr Baur als Proteſtant nicht anerkennt. Wohin wird mein verehrter Gegner ſich wenden? An die Ausſagen des chriſtlichen Bewußtſeins, das über der heiligen Schrift ſtehe. Allein hier entſteht die Frage, wodurch ſich ein Bewußtſein als ein chriſtliches ausweiſe? Durch die Berufung auf die heilige Schrift wohl nicht; da in ihr ja heidniſches und jüdiſches durcheinander liegt, und ein chriſtliches Bewußtſein ſchon vorausgeſetzt wird, wenn man die fremden Elemente erkennen und von den chriſtlichen ausſcheiden will. Auch wäre durch die Berufung auf das chriſtliche Bewußtſein noch nichts eigenthümlich Proteſtantiſches gegeben; Herr Baur müßte ſich alſo auch auf Etwas berufen, was den Charakter des Proteſtantiſchen bezeichnete. Auf die ſymboliſchen Bücher dürfte er ſich für dieſen Fall nicht wohl berufen, denn dort ſind ja auch die fremdartigen Elemente noch eingedrungen. Es kehrt alſo immer die Frage wieder, wie ſtellt ſich dieſes Bewußtſein als ein chriſtliches und als ein proteſtantiſches dar? Vielleicht erwiedert Herr Baur: es habe ſeine Gewißheit in ſich ſelbſt. Dies könnte ich zugeben, aber doch nur ſo, daß meine Fragen noch nicht zu Ende wären. Denn ich frage nicht, nach einer Gewißheit ſchlechthin, ſondern darnach, worin die Gewißheit und Bürgſchaft liege, daß ein Bewußtſein ein chriſtliches Bewußtſein ſei, und noch dazu ein proteſtantiſches

sei. Herr Baur wird sich ohne Zweifel auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit stützen, die sowohl christlich sei als protestantisch. Dies ist aber jene hohle, inhaltsleere Freiheit, deren man sich ja auch bedienen kann, um zu beweisen, daß man sich zu einem heidnischen und jüdischen Lehrsatz bekennen dürfe, so wie ja auch in der That die Juden unter uns daran sich lehnen, um zu beweisen, daß sie sich an den Mosaismus müssen halten dürfen. Eben so gehen es die Mahomedaner unter östreichischer, russischer und englischer Herrschaft an; nicht minder die Heiden in Südasien, die der ostindischen Compagnie unterthan sind. Durch Berufung auf Glaubens- und Gewissensfreiheit wird also nichts eigenthümlich Christliches bewiesen. Herr Baur wird demnach wohl noch einmal hierauf zurückzukommen die Gewogenheit haben, und aufzeigen, wie er jene Sätze als christliche und als protestantische erhärtet.

Habe ich bisher nicht entdecken können, wie es Herr Baur wohl auch angehen wird, um seine Lehre als eine christliche und protestantische nachzuweisen, so muß ich gestehen, daß es mir eben so schwer wird, zur Einsicht zu gelangen, wie die Lehre von der Präexistenz des Logos eine heidnische sei. Wir wollen einmal annehmen, sie sei platonisch, wiewohl Diejenigen, welche sich auf die griechische Philosophie und den christlichen Logos zugleich verstehen, immerhin einige Einsprache sich erlauben werden. Wäre sie denn darum schon heidnisch, weil sie platonisch wäre? Ich, meiner Seits, wüßte es wissenschaftlich nicht zu verantworten, wenn ich Platonismus = Heidenthum, und Heidenthum = Platonismus setzte. Noch weniger wagte ich zu hoffen, daß mir der Beweis gelingen würde, *diese und jene* einzelen Lehren seien heidnisch, weil sie

Plato vorgetragen oder in Schutz genommen hat. So lehrt ja Plato auch Gottes Daſein, er beweiſt die Unſterblichkeit der Seele im Phädrus und Phädon, und bringt Meiſterhaftes über Tugend und Laſter, über das Streben nach Gottähnlichkeit u. ſ. w. vor. Dies möchte ich nun doch um Alles in der Welt nicht heidniſch nennen, weil es ein Heide gelehrt hat; ſonſt müßten wir ja lehren, das Chriſtenthum beſtehe darin, daß es Gottes Daſein läugne, die Unſterblichkeit der Seele verwerfe, und das Streben, Gott ähnlich zu werden, verbiete. Alles alſo, was Plato gelehrt hat, wird ſelbſt Herr Baur, wie ich faſt vermuthe, nicht heidniſch nennen, ſondern, bei reifer Ueberlegnng, zugeſtehen, daß Einiges wirklich heidniſch ſei, Anderes dagegen nicht, und daß dieſes Andere einer Quelle ſeinen Urſprung verdanke, die mitten im Heidenthum Nicht-Heidniſches geſpendet habe. Eine Ausſcheidung iſt mithin nothwendig, und wir werden Dies als dem Chriſtenthum verwandt, oder mit ihm identiſch, beibehalten, Jenes aber, als ihm zuwider, bei Seite legen, und etwa heidniſch nennen. Wie kömmt alſo doch auch Herr Baur dazu, die platoniſche Lehre vom Logos ſo geradezu als ein heidniſches Erbe zu betrachten, und darum für verwerflich zu halten, weil Plato und die Alexandriner ſie vorgetragen haben ſollen? Kann denn dieſe Lehre nicht auch chriſtlich ſein, wie die von Gottes Daſein, von der Unſterblichkeit und andere? Ich ſollte wohl denken; es kömmt alſo nur darauf an, ob die Quellen des Chriſtenthums ſie aufgenommen und dadurch geheiligt, oder aber verworfen haben. So werden wir auf die obige Frage zurückgetrieben, auf welche noch die Antwort Herrn Baurs zu erwarten ſteht; vorläufig aber wird es nicht allzu unbeſcheiden ſein, wenn ich ſage,

Herr Baur habe in diesem Puncte sehr willkührliche Machtsprüche abgegeben, und sei von haltungslosen Voraussetzungen ausgegangen.

Nicht anders aber verhält es sich auch mit Dem, was Herr Baur alttestamentlich nennt; doch hierüber gedenke ich weiter unten zu sprechen.

Nun will ich aber anzudeuten versuchen, daß gerade dadurch das Christenthum von dem Heidenthum sich unterscheide, daß es die vom Herrn Baur transcendent genannte Lehre vom Sohne Gottes aufstellt. Was das Heidenthum zum Heidenthum macht, ist seine Nichtunterscheidung Gottes von der Welt, seine Confusion des Schöpfers mit dem Geschöpfe, und die daraus fließende Anbetung creatürlicher Kräfte und Erscheinungen. Nicht allein darin liegt sein Unterschied vom Christenthum, daß es Natur-, dieses aber Geistesreligion ist; denn Wer sich vor einem geschöpflichen Geist anbetend niederwirft, ist ein Heide, nicht minder, als Derjenige, welcher eine geschöpfliche Naturkraft zu seinem Götzen macht. Der Gott, der sich im Christenthum offenbarte, ist ausserweltlich und überweltlich, und wäre Gott, und zwar vollkommener Gott, ohne alle Welt, die er mit absoluter Freiheit und nur durch Liebe bewogen aus Nichts geschaffen hat. (Unterschied des Christenthums vom Heidenthum.)

In Christo nun ist Gott Mensch geworden (Unterschied vom Judenthum), wie auch Herr Baur zugibt. Sollte daher der christliche Begriff von Gott festgehalten werden, so konnte der Logos nicht anders als der von Ewigkeit Existirende, mithin Präexistirende, vor der Welt und unabhängig von ihr Existirende, kurz er mußte als das Wort, das von Anfang war, das bei Gott, und Gott war, und durch welches die Welt geschaffen

wurde, dargeſtellt werden. Hiemit war auch der Kirchenlehre ihre Bahn vorgezeichnet; um die Gefahr des von mehreren Seiten her eindringenden Heidenthums abzuwehren, mußte ſie die Beſtimmung treffen, daß der Sohn gleiches Weſens mit dem Vater ſei; d. h., daß auch er, gleich dem Vater, von welchem alle Chriſten vorausſetzen, daß er anderes Weſens als die geſchöpfliche Welt, dem Weſen nach von dieſer ausgeſchieden, und inſofern ganz und gar von ihr zu trennen ſei. Die Beſtimmung der Homouſie des Sohnes mit dem Vater enthielt hienach zugleich die Beſtimmung ſeiner Heterouſie von den Menſchen in ſich. So wurde die heidniſche Confuſion Gottes mit der Welt von der Wurzel aus abgeſchnitten, der dem Heidenthum entgegengeſetzte chriſtliche Begriff von Gott gerettet, und ohne Gefahr konnte ſofort zu Chalcedon theils gegen jüdiſche, theils gegen mehr oder weniger doketiſche Vorſtellungen feſtgeſetzt werden, daß Chriſtus ſeiner Menſchheit nach gleiches Weſens mit uns ſei.

In und mit derſelben Bewegung gegen das Heidenthum, welche den chriſtlichen Begriff von Gott rettete, wurde natürlich und nothwendig auch der Begriff, den das Chriſtenthum von ſich als einer göttlichen Veranſtaltung zur Erlöſung und Verſöhnung des gefallenen Menſchen mit Gott hat, gerettet. Aus Liebe und Barmherzigkeit, aus freier Gnade konnte nur der präexiſtirende Gottesſohn, der ſeinem Weſen nach von der Menſchheit zu trennende, an ſich auſſer und über ihr ſtehende, einem Sündergeſchlecht Errettung anbieten.

Nun läßt es ſich leicht zeigen, daß Herrn Baurs Theorie ihrer innerſten Wurzel nach heidniſch iſt, und gerade dadurch um ſo mehr einen heidniſchen Charakter

annahm, als er sich bemühte, die Würde des Christenthums recht hoch zu stellen, und eine Menschwerdung Gottes zu lehren. Indem er in dem Sohne «ein dem absoluten Wesen Gottes gleiches Offenbarungsorgan» anerkennt, dasselbe aber einerseits nicht von Ewigkeit präexistiren, und andererseits sich aus dem Menschengeschlecht heraus entwickeln läßt, confundirt er Gott und Mensch, und spricht daher auch nur von einer Wesensgleichheit Christi mit dem Vater und der Menschheit, aber nicht auch von einer Heterousie des Sohnes und der Menschen. Es ist hier nicht der Ort, in eine nähere Vergleichung der Art, in welcher die Heiden, z. B. die Griechen, ihre Götter gewannen, mit der, in welcher Herr Baur den Gott der Christen erhält, einzugehen; indeß muß ich doch darauf hinweisen, wie jene aus dem dynamischen Processe, man weiß nicht wie, gesetzter, jedenfalls als vorhanden angenommener Kräfte hervorgingen, das Chaos und die Nacht (das noch in sich selbst unbestimmte, unentwickelte Sein) als ihre Voraussetzung hatten, und wie sodann auf ein niedrigeres Göttergeschlecht ein höheres, das erstere verdrängendes folgte, gerade wie eine Stufe der kosmischen und tellurischen Entwicklung über die andere sich erhebt. Ferner bietet die Erscheinung Vergleichungspuncte dar, daß nicht wenige Götter nur darum zu ihrer Ehre gelangten, weil sie die physische und politisch-ethische Existenz der Ihrigen auch auf eine höhere Stufe erhoben; diese Götter wurden für Offenbarungen Gottes, für die Erscheinung göttlicher Kräfte gehalten, sie, welche in sich gewöhnlich nur die durch einen langen geschichtlichen Proceß gegebenen Bildungskeime in ihrer Person zusammenfaßten, *aussprachen* und in Anwendung brachten. Christus fällt

nach Herrn Baur in dieſelbe Kategorie, und unterſcheidet ſich von ihnen nur wie der Vollkommene vom Unvollkommenen, wie der rein geiſtiges Leben Fördernde von dem der phyſiſches und politiſch-ethiſches Leben fördert. Doch hier läuft die Unterſuchung wieder mit einer ſchon weiter oben gepflogenen, verwandten zuſammen.

Auch von einer anderen, der anthropologiſchen Seite aus ſchließt ſich die Baur'ſche Theorie wahrhaft an das Heidenthum an. In dieſem, als ſolchem, tritt die Idee der ſittlichen Freiheit und der Selbſtbeſtimmung des Menſchen ganz zurück, ja ſie verſchwindet völlig in der Maſſe ihr entgegengeſetzter dunkler und verworrener Vorſtellungen. Es gibt keine Idee, die eigenthümlicher heidniſch wäre, als die eines Fatums, welches Alles gefangen nimmt, mit Göttern und Menſchen ſpielt, und allen Begriff einer freien Bewegung (liberum arbitrium) von der Wurzel aus aufhebt [1]). Mit dem Fatum iſt der Begriff

1) Uebrigens haben auch ſchon öfter katholiſche Theologen, z. B. der Cardinal Noris in ſeiner historia Pelagiana (gleich im Anfang) den Pelagianismus auf das Heidenthum zurückgeführt. Der eben angeführte Schriftſteller beruft ſich auf eine Stelle bei Cicero de natura Deorum; ſie findet ſich l. III. §. 36. (Ed. Moser et Creuzer 1818. p. 673.) und lautet alſo: «Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae, a Diis se habere: virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit. Nimirum recte; propter virtutem enim jure laudamur, et in virtute recte gloriamur. Quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus. At vero aut honoribus aucti, aut re familiari, aut si aliud quidpiam nacti sumus fortuiti boni, aut depulimus mali, cum diis gratias agamus, tum nihil nostrae laudi assumptum arbitramur. Nam quis, quod bonus vir esset, gratias Diis

der Nothwendigkeit des Böſen gegeben, woher es kömmt, daß daſſelbe nach heidniſcher Anſchauungsweiſe, wie auch Herr Baur meint, zur Realiſirung des Guten ſchlechthin unentbehrlich ſei. Hiermit waren die ſo oft wiederholten, ja überall wiederkehrenden Sentenzen gegeben, daß der Kampf der Vater aller Dinge (πολεμὸς πατὴρ πάντων), daß alles Werden durch Entgegengeſetztes bedingt ſei (ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις). Daher endlich die Meinung des Speuſippus und der Pythagoräer ächt heidniſch iſt, wenn gleich ſie von Ariſtoteles mißbilligt

---

egit unquam? etc. Ein furchtbarer Pelagianismus in der That; um indeß dergleichen Stellen zu verſtehen, und zu begreifen, wie ſie mit dem oben Geſagten zuſammenſtimmen, müſſen andere verglichen werden, die geradezu das andere Extrem ausſprechen, indem ſie annehmen, daß der handelnde Geiſt eben Gott ſei, oder das Fatum: beides iſt Vergötterung des Menſchen und Confuſion des Menſchen mit Gott. So führt Juſtin de monarchia (opp. Ed. Wirceb. Tom. I. p. 111.) folgende Stellen aus Menander an:

Θεός ἐστι τοῖς χρηστοῖς ἀεί
ὁ νοῦς γὰρ, ὡς ἔοικεν, τοῖς σοφωτάτοις.

Dann:

πάντ' ἐστι τῷ καλῷ λόγῳ
ἱρεὸν. ὁ νοῦς γάρ ἐστιν ὁ λαλήσων Θεός.

Endlich:

Ζεὺς, ὅστις εἶ Ζεύς· οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λογῷ·
Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν,
Προσηυξάμην σε. —

Uebrigens gibt es auch heidniſche Schriftſteller, welche über das Zuſammenwirken Gottes und des Menſchen in Hervorbringung alles Guten ſehr weiſe gedacht, und die Freiheit des Menſchen ſo wie die Nothwendigkeit göttlicher Hilfe ſchön hervorgehoben haben. Zahlreiche Stellen hierüber aus Plato, Aeſchylus, Euripides, Plutarch, Arrian zu Epiktet, Markus Aurelius u. A. hat Huet, Biſchof von Avranches (*Quaestt. Alnetanae* l. II. c. 10 p. 166 seq), geſammelt.

wird, die Meinung, nicht von Anfang an ſei das Beſte und Schönſte geweſen, es werde vielmehr erſt, gleichwie im Samen wohl die Keime der Pflanzen ſeien, das Beſſere aber, die Pflanzen ſelbſt mit ihren Blüthen und Früchten, erſt aus dem Samen entſtehe[1]). Daher die aus dem Conflicte der Gegenſätze werdenden Götter, daher der Irrthum, daß der Menſch mit dem Zuſtande der Rohheit angefangen habe, wogegen die auch unter Heiden verbreiteten Sagen von einem uranfänglichen goldenen Zeitalter durch die Offenbarung beſtätigt werden, und mithin nicht heidniſchen Urſprungs ſind.

Nach ſolchen tief heidniſchen Betrachtungsweiſen konnte das Böſe nicht als freie, der Zurechnung fähige That, aufgefaßt werden; eben ſo nach Herrn Baur, dem zufolge «das Böſe zum Begriff der menſchlichen Natur» gehört. Freilich ſagt er hier S. 372, der Proteſtantismus «betrachte die Sünde als einen erſt gewordenen, aus einer freien zurechnungsfähigen That hervorgegangenen Zuſtand;» wovon wir aber oft genug das Gegentheil von ihm ſelbſt gehört haben. Als ein Meiſterſtück der gewandteſten Dialektik muß es daher bewundert werden, wenn Herr Baur im Pelagianismus der katholiſchen Kirche S. 384 ihre Verwandtſchaft mit dem Heidenthum beſiegelt findet!

Was das altteſtamentliche Element im Katholicismus (und wenn wir es ein wenig genau nehmen wollen, auch

1) Aristot. Metaphys. XII. 7. ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι, ὥςπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ καλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.

im Protestantismus) betrifft, so muß ich mich schon auch mit wenigen Worten darauf einlassen. Hier ist es besonders die Lehre von der Erbsünde, und Herr Baur tadelt, wie wir bereits wissen, daß Augustin zwar auf die im unmittelbaren Bewußtsein des Menschen sich aussprechende Thatsache hingewiesen, aber doch auch denselben sogleich wieder aus seinem eigenen Selbst heraus und auf eine Thatsache zurückgeführt habe, die eben so jenseits des zeitlichen Bewußtseins des Individuums liege, wie der platonische einem Zustand der Präexistenz angehörende Fall der Seelen. So sei das Bewußtsein der Sünde in das Bewußtsein eines blosen Strafverhältnisses umgewandelt, und der alttestamentliche Begriff der positive Strafen verhängenden göttlichen Strafgerechtigkeit in seiner ganzen Härte angewandt worden. S. 379.

Herr Baur ist also der Meinung, mit der im unmittelbaren Bewußtsein sich aussprechenden Thatsache der Sünde hätte man sich begnügen sollen. Nun wandelt mich aber die Lust an, zu erfahren, warum er selbst sich damit nicht begnügt habe? Oder ist es wohl eine Thatsache des Bewußtseins, daß die schöpferische Thätigkeit Gottes an einem gewissen Punct sich selbst begrenzt habe, um der Endlichkeit Raum zu geben, und in dieser Weise die Ursache alles Bösen in der Schranke zu suchen sei, die von dem Begriff eines endlichen Wesens nicht getrennt werden könne? Wenn Herr Baur von dieser Ansicht nachweisen wird, daß sie in einer Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins gegründet sei, werde ich die Feder zu einem Panegyrikus ergreifen, worin das Lob meines verehrten Gegners als eines der ausgezeichnetsten psychologischen Philosophen, die die Welt jemals gesehen hat, *verkündet* werden soll. Unterdessen aber werde ich jene

Anſicht für eine ſehr ausgeſuchte Transcendenz halten, der ich die platoniſche, von der Präexiſtenz der Seelen, noch weit vorziehen würde, wenn mir keine andere Wahl übrigte.

Dann knüpft Herr Baur die Erlöſung des Menſchengeſchlechts an eine Thatſache an, die vor ungefähr zweitauſend Jahren ſtattfand, und er nimmt keinen Anſtand von einer objectiven, durch Chriſtus vollbrachten Erlöſung, und einer ihm zu verdankenden Aufhebung des Strafverhältniſſes der Menſchen zu reden. Nun erwarte ich von ihm auch die Gefälligkeit, aus einer Thatſache des Bewußtſeins dieſe objective Erlöſung in Chriſto nachzuweiſen, ſo wie daß wir uns um ſeinetwillen als ſtraffrei und begnadigt vor Gott betrachten dürfen; endlich, daß eine Thatſache weniger jenſeits unſeres Bewußtſeins liege (!), wenn ſie vor zweitauſend, als wenn ſie vor ſechs und zwölftauſend Jahren ſich

[redacted]

holt sich, Was sich in beiden ereignete, nur in jedem Menschen; es findet nur eine fortschreitende Entwickelung des religiösen Bewußtseins statt, das sich in Christo zuerst dahin aussprach, daß er Gottes Sohn sei, wornach unser Bewußtsein auch sagt, daß wir Söhne Gottes seien, gleichwie auch Adam zuerst fiel, weil er zufälligerweise der erste Mensch war.

Daß aber die heilige Schrift neuen Testaments Christum nicht so uns kennen lehrt, vielmehr als den darstellt, welcher den Fluch, der auf uns lastete, die Strafe, die wir schuldeten, und zwar eine positive Strafe, wie das alte Testament von Strafen spricht, auf sich genommen, und anstatt unser dieselbe getragen, darf ich hier nicht erst beweisen, zumal Herr Baur bei den alten Theologen seiner Kirche überall den Beweis finden kann. Die Uebertragung des Verdienstes des Gerechten setzt eine Uebertragung des Mißverdienstes eines Ungerechten voraus, wie denn auch also die heilige Schrift neuen Testaments den zweiten und ersten Adam einander entgegenstellt; so wenig jene aber ohne den Geschlechtszusammenhang denkbar ist, so wenig ist es diese; und so nothwendig wir uns nicht isolirt anschauen dürfen, wenn wir von einer Zurechnung der Verdienste Christi sprechen, eben so nothwendig dürfen wir uns auch nicht getrennt von Adam denken, und müssen seine Schuld als die unsrige betrachten. Unterlassen wir Dies, so haben wir nur lauter vereinzelte Adame und eben so vereinzelte Christusse.

Hieraus ergibt sich aber auch, daß das, was Herr Baur alttestamentliche Vorstellungen nennt, gerade auch neutestamentliche sind. Uebrigens ist es weder katholische *noch protestantische* Lehre, daß die Erbsünde eine bloße

Zurechnung der Strafe Adams sei; wenigstens sagt, Was das katholische Dogma betrifft, die Synode von Trient ganz ausdrücklich, Adams Sünde sei keine uns fremde, sondern einem Jeden eigen (**Adae peccatum ... inest unicuique proprium. Sess. V. de peccato orig.**). Hienach wird die Sündhaftigkeit auch als eine Thatsache des Bewußtseins anerkannt, und der Mensch in sich hinein geführt; aber das Dogma bleibt hiebei nicht stehen, sondern bezeichnet noch die Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit, den freien Fall Adams, wodurch die Erbsünde mit allen ihren Begleitungen zugleich als Strafe erscheint. Die Wichtigkeit dieser letzteren Bestimmung leuchtet ein, da ohne Hervorhebung dieses Causalzusammenhangs die allgemeine Sündigkeit unbegriffen bliebe, oder als mit der Endlichkeit an sich gegeben betrachtet werden müßte, wodurch aber eben, wie oben gezeigt ist, das Wesen der Sünde abermal nicht begriffen werden könnte. Unsere Versöhnung mit Gott ist auch Thatsache des Bewußtseins, weil unsere Rechtfertigung eine innere, eine Lebensverwandlung ist; gleichwohl müssen wir wissen, daß die Ursache davon in der freien Gnade Gottes in Christo liegt, weil sie sonst als eine bloße Naturerscheinung aufgefaßt werden müßte, wodurch gerade auch wieder der Begriff der Versöhnung verloren ginge. Auffallend ist es endlich, daß Herr Baur diese Lehre von der Erbsünde auf den Augustin zurückführt; eben so hätte er die kirchliche Lehre vom Sohne Gottes auf Athanasius zurückführen können.

Gehen wir von da aus zur Würdigung Dessen über, was Herr Baur das Heidnische und Jüdische im Cult und kirchlichen Leben der Katholiken nennt, so können wir mit zwei Worten ins Klare kommen. Daß die

Katholiken einen Opfercult und Priester haben, ist ihm das Heidnische und Jüdische. Wenn er nach den obigen Entwickelungen die Lehre von Christus, der das Opfer für die Sünde der Welt geworden ist, läugnen muß (wie er denn auch selbst mit dürren Worten die Behauptung, daß jede Religion ein Opfer habe, eine heidnisch-jüdische nennt), so ist es begreiflich, daß er auch unter den Christen kein Opfer und keine Priester anerkennen will. Die Katholiken aber, die mit der heil. Schrift von Christus glauben, daß er das Opfer und der Hohepriester zugleich gewesen, halten eben so consequent fest, daß, weil er das Opfer schlechthin ist, in der von ihm gestifteten Kirche die Darstellung dieses Opfers ohne Abfall von ihm nicht fehlen könne, und eben darum, weil er der Hohepriester war, diejenigen, die er zur Fortführung seines Werkes bestellt hat, auch Priester sein müssen.

Das Priesterthum und der Opfercult in den vorchristlichen Religionen ist gerade das Wahre und das Tiefste in denselben, und *älter als Judenthum und Heidenthum*. In den unblutigen Opfern und den damit verbundenen Gebeten erkannte der Mensch Gott als den gütigen und liebevollen Schöpfer und Erhalter aller Dinge an, und sprach seinen Dank aus; in den blutigen Opfern dagegen war die Ueberzeugung symbolisch dargestellt, daß der Mensch als Sünder ebenso vernichtet zu werden verdiene, wie das geopferte Thier, und nur der göttlichen Gnade es verdanke, wenn er nicht vor dem göttlichen Angesichte vertilgt werde. Daher nannte der Apostel Paulus auch den Opfercult ein Vorbild des Künftigen, ja ein Vorbild des Opfers, das der wahre und einzige Hohepriester darbringen werde. Waren also die Opfer mosaischer Institution Vorbilder des Künftigen,

ſo iſt das Opfer der chriſtlichen Kirche ein Nachbild des Vergangenen; wieſen jene auf die Hoffnung des Menſchengeſchlechts hin, ſo weiſet dieſes auf die erfüllte Hoffnung zurück und hält ſie in ihrer Wahrheit feſt.

Das chriſtliche Prieſterthum aber, geſtiftet von dem Einen Hohenprieſter, und in allen Verzweigungen der Chriſtenheit Ein- und Daſſelbe, iſt durch den Geſchlechtszuſammenhang aller Gläubigen mit dem Menſchenſohne (die nothwendige Vorausſetzung der Uebertragung ſeiner Verdienſte auf ſie) gegeben und iſt aller pelagianiſchen Selbſterlöſung von ſeinen tiefſten Wurzeln aus entgegengeſetzt. Das katholiſche Prieſterthum ſchaut ſich alſo allerdings als die Chriſtum den Gläubigen im Cult und in der Lehre vermittelnde Inſtitution Chriſti an, und behauptet, daß der Laie in demſelben Maaße ſeine Wahrheit als Chriſt verliere, und ſeine Verbindung mit dem (wahren, hiſtoriſchen) Chriſtus aufgebe, als er ſich vom Prieſterthum trenne. Der Laie dagegen, der ſich an das Prieſterthum haltend mit demſelben Chriſtum, den Hiſtoriſchen, das Opfer für die Sünden der Welt, umfaßt, wird ſich durch das Vorgeben Herrn Baur's, daß er dadurch der Aeußerlichkeit verfalle, indem er Chriſtum nicht in ſeinem unmittelbaren Selbſtbewußtſein ergreife, kaum irre machen laſſen; da eben ſein Selbſtbewußtſein ihm ſagt, daß er ſich nur durch eitle, falſch idealiſtiſche Träumerei zu ſeinem eigenen, zu ſeinen Selbſterlöſer hinaufſchwingen, und Ruhe und Frieden mit Gott nur aus freier Gnade, nicht durch fortſchreitende Naturentwickelung erlangen könne. Das Vorgeben einer nicht durch die Kirche, die ohne Prieſterthum undenkbar iſt, bedingten Selbſtſtändigkeit aber, zumal das Vorgeben der Selbſtſtändigkeit von einer Seite her, die wie ein dem

Wind und Wetter preisgegebenes Rohr hin und her wankt, und sich nicht eine Ellenweite vorwärts bewegen kann, ohne zu fallen, das Lob einer solchen Selbstständigkeit wird ihm fast als Ironie vorkommen.

Die Periode des Scholasticismus endlich, von der Herr Baur so viel Uebles zu sagen weiß, ist ihm ein ganz unbekanntes Feld, auf welchem jeder Schritt von ihm ein Fehltritt ist. Ich habe schon weiter oben Gelegenheit genommen, ihm die Stellen zu bezeichnen, nach deren Gebrauch er seine Meinung vom Pantheismus des Thomas von Aquino eben so leicht ablegen wird, als Diejenigen, welche aus der Lethe tranken, die Erinnerung an ihr diesseitiges Thun. Da auch die Stelle aus Duns Scotus (über das Opus operatum), wie ich gleichfalls an seinem Orte dargethan habe, wesentlicher Theile beraubt von ihm citirt wurde, so kann ich nicht glauben, daß er durch Selbststudium dieses Theologen zu ihrer Kenntniß gekommen sei; und so gleicht er Demjenigen, der aus einer getrockneten, halb zerrissenen brasilischen Pflanze, die er in einem Herbarium vorfindet, das wundervolle Farbenspiel der Pflanzenwelt Brasiliens beurtheilen wollte.

Daher auch so ganz unpassende, in sich selbst so übel verbundene Urtheile über das Ansehen des Aristoteles im Mittelalter S. 385. Als einen charakteristisch-heidnischen Zug der Scholastiker zeichnet er aus, daß sie das Princip der Wahrheit auch außerhalb des christlichen Gebietes zu suchen geneigt gewesen, und gleichwohl führt er S. 387. Stellen aus Thomas von Aquino und Occam an, welchen zufolge aller Verstand vor dem Ansehen der heiligen Schrift und der Tradition der Kirche sich beugen müsse! Dort sagt er, daß der Katho-

licismus allem Möglichen den Zugang zu ſich eröffne, und dadurch die Entwickelung des Chriſtenthums aus ſich ſelbſt verhindere; hier, daß der Katholicismus ſich ſo ſehr auf dem Gebiete der hiſtoriſch-chriſtlichen Tradition abſchließe, daß er den Gebrauch der eigenen Vernunft ſogar verbiete, und gewahrt nicht, daß er ſich ſelbſt Widerſprechendes ausſage! Dies hätte ihn veranlaſſen ſollen, genauer zu erforſchen, Was denn Ariſtoteles den Theologen des Mittelalters eigentlich geweſen ſei: ob ſie irgend Glaubenslehren, ob ſie alſo den Inhalt ihrer theologiſchen Syſteme aus ihm mit aufgenommen, oder aber ob ſie einen blos formellen Gebrauch von ſeinen Schriften gemacht, d. h. ſich ſeiner Logik und Dialektik und auch der in ſeiner Metaphyſik, ſeinen ethiſchen, politiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Schriften niedergelegten allgemeinen Wahrheiten blos zur Anordnung und Entwickelung des anders woher genommenen Stoffes bedient haben. Anſtatt ſich klar dergleichen Fragen zu ſtellen, ſteht ihm die Scholaſtik mit der pelagianiſchen Denkweiſe in Verbindung, «die das Princip der Wahrheit auch außerhalb des chriſtlichen Gebiets zu ſuchen geneigt iſt, und die Grenzlinie zwiſchen der chriſtlichen und vorchriſtlichen Wahrheit nicht ſtreng ziehen will.» Ein Glück für die Theologen jener Zeit, daß ihnen ihr Pelagianismus, d. h. hier, ihr klarer, hellſehender Geiſt ſagte, daß die Wahrheit überall nur Eine ſei, und Was einmal wahr ſei, es bleibe, ob es vor, in oder neben dem Chriſtenthum ausgeſprochen wurde. Ein Glück für ſie, daß bei ihnen die Ausſprüche des alten Juſtinus, Clemens von Alexandrien und Origenes: «in allen Menſchen ſei von Natur ein Keim der Vernunft, in Chriſto

aber sei die absolute Vernunft erschienen,» noch einen Anklang fanden, und die Bestimmung verhinderten, in Christo habe sich die absolute Unvernunft geoffenbart, oder umgekehrt, der absoluten Vernunft sei es im Erlöser eingefallen, sich absolut Unvernünftigen zu offenbaren; woher es komme, daß die Wahrheit, die ein Heide ausspreche, zwar wahr sei, aber nur für Unvernünftige, und darum wesentlich verschieden von einer anderen Wahrheit, die auch wahr sei, aber nur für Vernünftige! Diesem Pelagianismus ist es zu verdanken, daß uns die heidnischen Classiker sowohl der Griechen als der Römer aufbewahrt wurden. — Auch kann, dächte ich, die Logik und Dialektik eines Heiden so gut als die eines Christen sein.

Hier hat sich Herr Baur selbst bis zu jenem Rande des Abgrundes fortreißen lassen, an dem Melanchthon und Karlstadt standen, als sie während des Aufenthalts Luthers auf der Wartburg alle menschliche Wissenschaft in einen solchen Gegensatz zum göttlichen Glauben brachten, daß sie meinten, beide schlössen sich gegenseitig aus, und bei den Handwerkern von Wittenberg in die Lehre gingen, um sich alles Menschlichen zu entledigen und das Christliche rein in und aus sich selbst aufzunehmen. Aus dem inneren Zusammenhang dieses Benehmens der beiden genannten Reformatoren mit dem lutherischen Lehrsatze von der Erbsünde und seiner eigenen, gegen mich hier eingenommenen Stellung mag Herr Baur auch beurtheilen, ob nicht die Nachricht des Staphylus, welcher uns erzählt, wie dieselben bei Handwerkern in der Lehre gewesen, eine innere Glaubwürdigkeit habe, und ob er sich nicht seiner leidenschaftlichen Ergießungen *gegen mich* S. 331, der ich dem Staphylus beipflichtete,

beſſer enthalten hätte. Wenn Herr Baur ferner erwägen wollte, wie Luther die Vernunft die Hure des Satans, den Ariſtoteles Narriſtoteles nannte, und ſelbſt Melanchthon das einſeitigſte Urtheil über Platon und deſſen großen Schüler in ſeinen theologiſchen Oertern niederlegte, ſo würde er das Gewicht der ſpäteren und ganz partheiſchen lutheriſchen Schriftſteller den Ausſagen des «Mameluken» Staphylus, eines Augenzeugen, gegenüber, vollſtändig zu beſtimmen im Stande ſein. Denn ſo Etwas, wofür alle inneren Gründe ſprechen, läßt ſich nicht leicht für eine Erdichtung ausgeben; daher auch unbefangene Schriftſteller der proteſtantiſchen Kirche, z. B. Carl Adolph Menzel in ſeiner neueren Geſchichte der Deutſchen, unbedenklich dem Staphylus Glauben beimeßen.

Uebrigens iſt Herr Baur die Rechenſchaft darüber ſchuldig geblieben, wie er ſich, der das Chriſtenthum nur für eine höhere Entwickelungsſtufe der Vernunft hält, überhaupt zu ſolchen Anſichten, zu ſo ſchroffen Urtheilen über das Heidenthum berechtigt glauben kann. Auch hier ein Beweis von dem überall ſo ſichtbaren Mangel an innerer Conſequenz und wiſſenſchaftlicher Haltung.

Zwiſchen dem bisher von mir berückſichtigten Theil der allgemeinen Bemerkungen des Herrn Baurs über die confeſſionellen Gegenſätze und dem noch folgenden, dem ireniſchen, liegen kritiſche Betrachtungen über eine von mir in die Tübinger Quartalſchrift abgegebene Abhandlung, und eine andere in demſelben Blatte, die meinen lieben Freund Gengler zum Verfaſſer hat, in der Mitte. Da mein Aufſatz über die behauptete Nothwendigkeit einer die beſtehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation, dieſen Gegenſtand rein geſchicht-

lich behandelt, und, von den im fünfzehnten Jahrhundert verbreiteten Bildungskeimen ausgehend, jene Nothwendigkeit Denen gegenüber verneint, die vor der Reformation nur Unwissenheit, Finsterniß und Erstarrung im kirchlichen, sittlichen und wissenschaftlichen Leben sehen, so gehört er gar nicht hierher; denn hier werden ausschließend die confessionellen Lehren in ihrem Gegensatze behandelt, und die Frage, ob der Protestantismus eine historisch-nothwendige Erscheinung war oder nicht, hängt damit gar nicht zusammen. Ich werde mich hier auch nicht in Kreuz und Quere nach allen vier Weltgegenden umhertreiben, und von der eigentlichen Aufgabe der Symbolik um so weniger entfernen lassen, da eine Frage, wie die in dem besprochenen Aufsatze gestellte, an diesem Orte auch nur sehr oberflächlich wiederaufgenommen werden könnte. Was aber die gengleriſche Abhandlung betrifft, so wird wohl ihr Verfasser die in ihr aufgestellten Grundsätze zu rechtfertigen wissen.

Ich gehe daher zu Dem über, worin Herr Baur gegenseitige Annäherung findet. Von der Voraussetzung S. 424 ausgehend, daß im Katholicismus die Objectivität über die Subjectivität, im Protestantismus die Subjectivität über die Objectivität ein einseitiges Uebergewicht erhalten wollte, meint er 1) daß protestantischer Seits durch die neuere besonders von Schleiermacher ausgegangene Richtung beide Systeme in eine minder bedeutende Entfernung von einander gebracht seien. Schleiermacher habe das christliche Bewußtsein als den Mittelpunct der christlichen Glaubenslehre geltend gemacht; indem dieses aber nur in der Glaubensgemeinschaft der Kirche sich erzeugen und bilden könne, aber doch auch über der *Schrift und den symbolischen Büchern* stehe,

ſo ſei Objectivität und Subjectivität in das wahre gegenſeitige Verhältniß gebracht (!). Dem ſei der vergeiſtigte Begriff der Tradition zu vergleichen, welcher in der neueren Bewegung des Katholicismus gewonnen worden. So Herr Baur. Mir ſcheint, daß Schleiermachers Richtung nach dieſer Seite hin gerade die verſuchte wiſſenſchaftliche Durchführung und Vollendung der Einſeitigkeit ſei, welche auch Herr Baur im Proteſtantismus nicht verkennt: ſo weit bin ich entfernt, im ſchleiermacheriſchen chriſtlichen Bewußtſein eine Vermittelung des Objectiven und Subjectiven zu finden. Schleiermacher ſetzte ſich zur chriſtlichen Objectivität in daſſelbe Verhältniß, wie ein orientaliſcher Despot zu den Geſetzen ſeines Reiches. Daher die ſchauerliche Willkühr, mit der er ſowohl ſämmtliche Glaubenslehren als einzele Stellen der heiligen Schrift deutete, ſo daß er im Ganzen wenig mehr Gemeinſames mit ſeiner Confeſ-

[redacted]

rität, und der aus der neueren Bildung entspringenden Unluſt unſerer Zeitgenoſſen, von Einer Perſönlichkeit ſich ſo allgewaltig beſtimmen zu laſſen, daß ſie ſich um dieſelbe, wie um ein Sectenhaupt ſammelten, verhindert, als durch ſein Gemeingefühl, welches ſich einer ſolchen Huldigung widerſetzte. Aber ſein Idealismus vernichtete alle objectiven Grundlagen; hatte indeß die Folge, daß, wenn die ſymboliſchen Bücher der Proteſtanten die heilige Schrift als Norm und Richterin in Glaubensſachen anerkannt haben wollten, es nun Vielen zum Bewußtſein gekommen iſt, daß ſie dieſe Norm und Richterin nicht ſein können, und nicht ſein ſollen.

Sehr merkwürdig iſt es, wenn Herr Baur ſagt, Schleiermacher «habe das chriſtliche Bewußtſein zum Mittelpunct der Glaubenslehre gemacht.» Wenn Herr Baur den Gedanken, den er ausſprechen wollte, nicht ganz irrig ausgedrückt hat, ſo daß es durchaus gewagt iſt, einen beſtimmten Sinn in dieſen Worten zu finden, ſo wollen ſie entweder ſagen: das chriſtliche Bewußtſein ſei Quelle der Glaubenslehre, und dann iſt alle Objectivität im Proteſtantismus verſchwunden; die Quelle der Glaubenslehre wäre anſtatt einer äußeren eine innere geworden, und anſtatt daß ehevor die Ausdeutung der heiligen Schrift die Glaubenslehre abgegeben, würde jetzt die Beſchreibung eines inneren Lebens dieſelbe darbieten; ich wüßte es jedoch grammatiſch nicht zu rechtfertigen, wenn ich «Mitelpunct» als gleichbedeutend mit «Quelle» nähme. Oder: da der Mittelpunct einer Lehre (eines Lehrſyſtems) nur wieder eine Lehre ſein kann, und in der chriſtlichen Glaubenslehre die Lehre von der Perſon Chriſti der Mittelpunct iſt, ſo *wäre uns* der äußere hiſtoriſche Chriſtus abermal

gen, und die Lehre vom inneren Chriſtus, d. h. davon, daß ein Jeder in eigener Perſon Sohn Gottes ſei, der Mittelpunct, um den ſich die Glaubenslehre bewegt, und der Reflex der frommen Erregungen eben auch wieder die Glaubenslehre. Und ſo beſtünde denn die Vermittelung des Objects und Subjects darin, daß eben das Eine auch das Andere iſt, und das glaubende Subject, wenn nicht gar das Object, an das, doch das Object, dem es glaubt. Der beſtimmende Einfluß der Kirchengemeinſchaft hiebei könnte kein anderer ſein, als die Anleitung zur Erlaubniß, es alſo angehen, und ſich zu ſeinem eigenen Chriſtus machen zu dürfen.

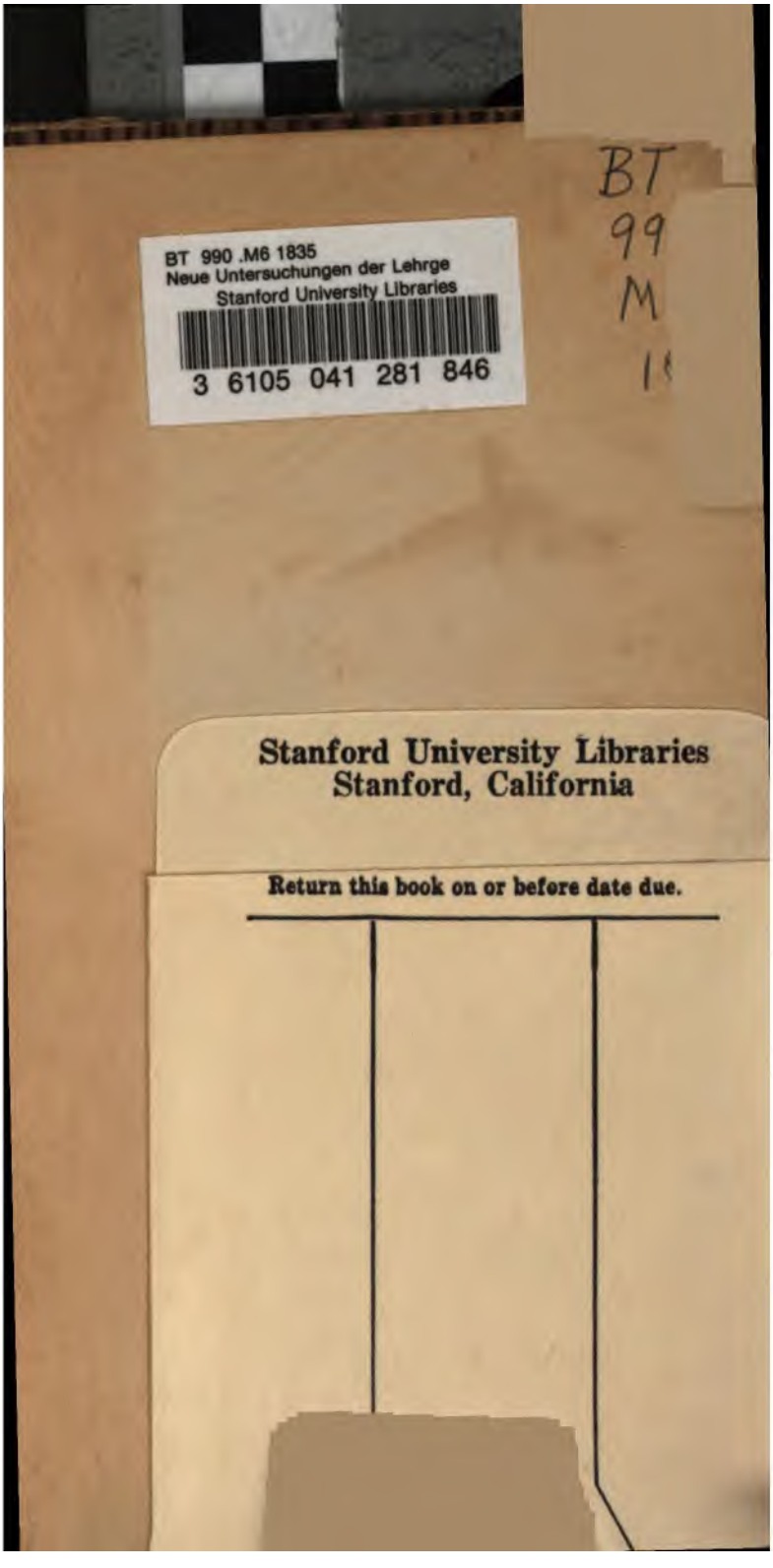
In der katholiſchen Kirche verhält es ſich ganz anders. Chriſtus wird in ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung als die Auctorität ſchlechthin aufgefaßt, als das Object, dem das Subject ſich unbedingt zu unterwerfen habe, weil es nur in dieſem Gehorſam zur wahren höheren Freiheit

Dieſes Object, ſo entfernt es auch der Zeit ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung nach von irgend einem Geſchlechte ſein mag, hält die Tradition der Kirche allen Geſchlechtern als Gegenwart vor; und in dieſer Function hat entweder die Kirche Auctorität oder ſie hat keine. Hat ſie Auctorität, ſo iſt dieſelbe vollſtändig anzuerkennen, und ihr muß ſich das Subject unterwerfen, um ſich dem Object ganz hingeben zu können; hat ſie keine, nun ſo geſtehe man es, täuſche ſich nicht in klugen, halben Abfindungen, und glaube nicht, es ſei Etwas geſagt, wenn man Nichts ſagt.

Was Herr Baur die vergeiſtigte Auffaſſung der Tradition durch neuere Katholiken nennt, iſt nichts Anderes, als eine wiſſenſchaftlichere Beſtimmung eines uralten Begriffes; er hätte es ſchon daraus entnehmen können, daß dieſelben Theologen kein Jota von dem Inhalte der Tradition hinwegnehmen, und die alten katholiſchen Dogmen ihrem ganzen Umfange nach behaupten, als die chriſtliche Wahrheit ſchlechthin.

Das Subject hat keine andere Thätigkeit zu entfalten, als ſich in das Object mit Geiſt und Willen hineinzuarbeiten.

Und ſo will es mich bedünken, daß Herr Baur, wenn er einfach und klar das Verhältniß des Subjects zum Object, und der ſie vermittelnden Kirche zu beiden, beſtimmt hätte, gar nicht von dem dunkeln Satze: im Katholicismus wolle die Objectivität über die Subjectivität ein einſeitiges Uebergewicht gewinnen, und im Proteſtantismus umgekehrt dieſe über jene, ausgegangen wäre, Was die Anerkennung zur Folge gehabt hätte, daß in der von Schleiermacher ausgegangenen Richtung keine Annäherung zur katholiſchen Anſchauung von der *Kirche zu finden* ſei.


BT 990 .M6 1835
Neue Untersuchungen der Lehrge
Stanford University Libraries
3 6105 041 281 846
BT
99
M
1
Stanford University Libraries
Stanford, California
Return this book on or before date due.